GILBERT MURRAY

GRECIA CLASICA Y MVNDO MODERNO

TRADUCCIÓN DE JOSÉ M.ª GIMENO

EL LEGADO DE LA HISTORIA

EDITORIAL NORTE Y SUR

GILBERT MURRAY

GRECIA CLÁSICA Y MUNDO MODERNO

Gilbert Murray ha sido el helenista que ha contribuido quizá más que ningún otro al renacimiento de los estudios griegos en Inglaterra entre las dos guerras mundiales. Fue Profesor en Glasgow (1888-99) y en Oxford (1908-36). Tenía un conocimiento excepcional de la civilización y la literatura griegas, del que dio pruebas en muchas ediciones de textos clásicos y en varias obras (entre ellas *Rise of the Greek Epic, History of Ancient Greek Literature, Stoic Philosophy, Religio Grammatici, Five Stages of Greek Religion* [trad. esp. *La religión griega*, Edit. Nova, B. Aires]) y en sus famosas traducciones en verso inglés de trágicos griegos, algunas representadas con gran éxito; y poseía el don, que en él se confirmaba siempre, de la interpretación erudita, pero vivaz y sugestiva, de la literatura griega, con el que contagiaba a oyentes y lectores su entusiasmo por los ideales civilizadores de la Grecia antigua. Profundamente compenetrado con el espíritu de éstos, el Prof. Murray desarrolló también una incansable actividad intelectual y política en pro de la cooperación internacional. Fue uno de los principales promotores de la Sociedad de las Naciones y de 1928 a 1940 ocupó el cargo de Presidente del Comité Internacional de Cooperación Intelectual. Murió en 1957. Sus cenizas están inhumadas en la Abadía de Westminster.

GRECIA CLÁSICA Y MUNDO MODERNO es un conjunto de trabajos sobre el carácter del helenismo, la tradición literaria, el valor del estudio de la literatura, la historia y la filosofía griegas, la figura de Heracles, las tragedias de Eurípides, los comienzos de la lingüística, los puntos de contacto entre Grecia e Inglaterra y el sentido de las letras humanas y la civilización.

«[En esta obra] los griegos se salen de los textos y se ponen a andar a nuestro lado, inteligibles, amenos, enormemente estimulantes...»
THE OBSERVER

«Estudios tan deliciosos como todo lo que ha escrito el Prof. Murray.»
OXFORD MAGAZINE

«Los estudios sobre la historia de Grecia, la filosofía griega y la tradición literaria harán que el lector envidie ... al estudiante que asistió a sus lecciones y que, como si fuera la cosa más sencilla del mundo, entró en contacto con hechos e ideas que le hubiera costado años enteros descubrir por su cuenta.» **JOURNAL OF HELLENIC STUDIES**

«Nada hay que Murray haga mejor que estas charlas de introducción, aunque no elemental ni convencional.» **THE CLASSICAL REVIEW**

«Esta obra es para todos los hombres y mujeres instruidos, y no sólo para los especialistas y estudiosos.» **HERMES**

«El perfecto libro de cabecera para el helenista.» **THE TABLET**

«La presente obra es otro exponente de su erudición amplia y humana.»
C. M. Bowra

«El helenismo se estudia en íntima relación con las ideas y problemas de la actualidad, y el libro se presta lo mismo para el lector corriente que para el profesional estudioso de los clásicos.» **CAMBRIDGE REVIEW**

«Tiene toda la magia del estilo y del ingenio del autor.»
MANCHESTER GUARDIAN

GILBERT MURRAY

GRECIA CLÁSICA Y MUNDO MODERNO

TRADUCCIÓN DE JOSÉ M.ª GIMENO

EL LEGADO DE LA HISTORIA - 1

EDITORIAL NORTE Y SUR

Título de la obra original: GREEK STUDIES.
George Allen & Unwin Ltd., Londres.
La primera edición fue publicada en 1946 por la Oxford University Press.

N.º de Registro: 2338-62. — Depósito legal: M. 15012-1962

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid - 2. 1710-62

El traductor desea hacer constar su agradecimiento a sus amigos Valentín García Yebra y Julio Calonge, catedráticos de Griego, por haberle resuelto algunas dificultades de esta obra.

ÍNDICE

Los trabajos de esta obra fueron leídos o publicados en los lugares y fechas que se indican a continuación:

I. "*Royal Institution*", *1941.*

II, III y IV. *Los tres en el* "*Asmolean Museum*", *en 1933, 1932 y 1934, respectivamente.*

V. "*Yale Review*", *1913.*

VI, VII y VIII. *Los tres en Cambridge y en 1928.*

IX. Proceedings *de la* "*Classical Association*", *1931.*

X. "*Royal Society of Arts*", *1941.*

XI. *A la* "*Alexandrian Society*" *en la Universidad de Glasgow, 1937.*

PRÓLOGO

LOS estudios que se reúnen en el presente volumen forman un conjunto bastante variado. Tres de ellos proceden de un curso que di en la Universidad de Cambridge para la Fundación Gray de Estudios Clásicos sobre el tema de aquella deliberada repudiación de los valores admitidos que Diógenes el Cínico llamaba paracharaxis, *o sea, "desfiguración de la moneda". Otros tres trabajos están tomados de mi contribución a un curso que en Oxford se conoce vulgarmente con el nombre de "Los Siete contra los Grandes"* (The Seven against Greats), *siendo éste el título que suele darse al examen final de historia y filosofía clásicas en dicha Universidad. En el curso de los Siete hubo una serie de eminentes profesores de la misma Universidad que amablemente accedieron a pronunciar conferencias sobre excavaciones, inscripciones, papiros, filología, antropología y otros varios temas históricos o filosóficos, a fin de dar a los estudiantes, al empezar el referido curso, una idea de los distintos aspectos que presentan los estudios griegos. Lo único que siento es no poder incluir en estas páginas algunas de las lecciones a que entonces tuve la fortuna de asistir.*

Los demás trabajos representan la publicación o nueva publicación de conferencias dadas en distintas sociedades eruditas o literarias.

Para un viejo, la selección y revisión de estudios escritos hace ya muchos años supone una tarea no desprovista de cierto nerviosismo. Es fácil hacer una mala selección; es fácil repetirse, o aun, horribile dictu, *repetir los propios chistes; es fácil por demás olvidar la autoridad de alguna afirmación muy corriente y, por tanto, ponerla mal. Pero, después de todo, algunos peligros acechan al que es lo bastante temerario para escribir libros.*

GILBERT MURRAY

Boar's Hill, 1946.

I. — EL HELENISMO *

Es sin duda un hecho singular que el helenismo, que fue una determinada civilización que floreció en un determinado momento de la historia y se extinguió después, se haya convertido en un ideal o al menos en fuente de inspiración para épocas muy posteriores y para pueblos diametralmente distintos de aquel que la creó. Verdad es que abundan los casos de naciones que recuerdan con orgullo y nostalgia sus propios tiempos de esplendor; pero, acertada o erróneamente, la civilización griega de la época clásica ha representado en la mayor parte de la Edad Antigua y luego desde el Renacimiento una especie de siglo de oro para pueblos muy distintos o, al menos, para sus elementos más cultos, sin que a ello hayan contribuido razones de mero orgullo o interés nacional. Como todos los ideales, este helenismo ideal es muy diferente de la realidad en que se basa, y esta conferencia se propone precisamente establecer una comparación entre el ideal y la realidad en distintos aspectos.

En el siglo XIX y a comienzos del siglo actual, nuestra civilización occidental presenta en forma muy señalada influencias griegas y no griegas simultáneamente. En medida mucho mayor de lo que nos percatamos, somos históricamente hijos de Grecia en punto a literatura, arte, pensamiento, ética, política y especialmente en cuanto a religión. En cambio, y en un grado que carece de precedente en la historia, somos una civilización material, rica y sumamente orga-

* *Este capítulo y el siguiente han sido traducidos en colaboración con Antonio Montaner.*

nizada, que domina bienes materiales e inventos, aunque quizá debiera decir con más propiedad que son éstos los que la dominan a ella. Vivimos una época en que predominan la máquina, la producción en serie, una economía complejísima y el tremendo poderío del Estado. Pues bien, lo que caracterizó a la civilización griega fue precisamente lo contrario de todo esto. El brazo ejecutivo del Estado no era entonces ni tan recio ni llegaba tan lejos como el nuestro. La indumentaria, por grácil que fuera, era poco menos que una camisola sin mangas y una manta; tengo la sospecha de que la mayoría de los griegos iban descalzos, pues al menos consideraban a los licios gentes dadas al lujo y "blandos de pies" por tener la costumbre de calzar sandalias. No tenían buenas carreteras como los persas, ni alcantarillado como el de los romanos, o aun el de los minoicos, ni tampoco palacios que pudieran compararse con los de Persia. En la época clásica no había, en efecto, ni una sola comunidad griega que pudiera parangonarse en dimensiones, riqueza, población, esplendor material, poderío militar o solidez a las grandes civilizaciones fluviales de Egipto y Mesopotamia, pongamos por caso. Si a los griegos se les juzgara por este rasero, parecerían poco menos que un pueblo salvaje; pero es el caso que la grandeza de Grecia se basa en cualidades muy distintas.

No pocas veces se ha tratado de entender a la Grecia antigua comparándola con nuestra civilización, pero claro está que se trata de un intento de todo punto antihistórico. Para el estudio del helenismo, el mejor punto de partida consiste en observar las diferencias importantes que distinguen a la civilización griega de las civilizaciones que le precedieron o de aquellas que fueron contemporáneas suyas.

Pues bien, lo primero que nos sorprende es que en Grecia no existiera ningún Gran Rey divino al estilo babilónico o egipcio, ni tan siquiera en el sentido persa o minoico. De un lado, los Estados griegos eran pequeños; de otro, a los próceres se les recordaba constantemente, y sin lugar a equívocos, que no eran dioses, y que el creerlo así sólo les reportaría perjuicios. No se les dejaba labrar inscripciones megalomaníacas para ensalzar su propia gloria, ni tampoco se les permitió creer que en el momento de su muerte se sacrificarían concubinas y servidores sobre su tumba. Nadie besó el suelo al presentarse ante ellos ni se retiró andando hacia atrás para no volverles

la espalda. La ley estaba siempre por encima de ellos. No se les consintió ejecutar a nadie sin juicio previo, ni raptar a las mujeres e hijas de otros hombres, ni buscar diversión propia o entretenimiento para la plebe en las luchas de gladiadores. Antes de que se pudieran permitir tales cosas sería preciso, como dijo el filósofo Demonacte, "destruir el altar de la Piedad en el ágora". Incluso en la guerra, que es cuando la mayoría de las normas éticas tienden a flaquear, los griegos acertaron a observar una conducta elevada, noble: ni cortejos triunfales, ni jactancias, ni ultrajes al cadáver del enemigo, ni ejecuciones o torturas de prisioneros. Además, el vencedor griego no erigía un monumento permanente para conmemorar su victoria: se limitaba a levantar lo que se llamó un "trofeo", que consistía en un palo largo atravesado horizontalmente por otro del que pendían armas para señalar así el lugar en que se había logrado la victoria. Pero ni el conquistador podía repararlo ni el vencido derruirlo, consiguiéndose así que el transcurso del tiempo fuera gradualmente destruyéndolo, al modo en que iban olvidándose las viejas animosidades.

Por el contrario, los egipcios o los asirios mandaban labrar gigantescos bajorrelieves de piedra caliza que todavía subsisten al cabo de dos mil años, y en ellos se representaban a sí mismos en tamaño mucho mayor del natural, recibiendo el tributo de sus enemigos o bien —al menos por lo que atañe a los asirios— formando pirámides con las cabezas de los enemigos y llevando prisioneros a los caudillos de éstos, arrastrándolos por la nariz atravesada con un anzuelo y vaciadas las cuencas de los ojos. ¿De qué otro modo podía un gran rey hacer ver su grandeza? Incluso los romanos [1], mucho tiempo después, tuvieron por costumbre celebrar sus horrendos cortejos triunfales en los que el vencedor desfilaba con gran pompa en su cuadriga, rodeado del botín; y tras él, arrastrándose, iban los prisioneros, encadenados, a algunos de los cuales se los estrangulaba en el Tulianum. En épocas posteriores labraron esculturas y relieves de piedra en sus arcos de triunfo, para hacer así perenne el recuerdo de la gloria y de la humillación. Podría decirse en términos generales que, en las grandes monarquías, el único deber era la obediencia. "Hecha excepción de un hombre, los demás eran esclavos", e incluso aquél, en la medida en que tenía alguna obligación que cumplir, sólo había

[1] Cf. infra, "Grecia antigua e Inglaterra moderna", pág. 212.

de rendir acatamiento a algún Gran Rey ya deificado y del cual era, a su vez, fiel imagen. Para el griego, en cambio, abundaban los deberes. Tenía todo un sistema ético. Era ciudadano, uno entre otros muchos, cuyos derechos eran iguales a los suyos. El helenismo era, en efecto, una civilización humana en la más plena acepción de la palabra.

Fácilmente pueden apreciarse algunas de las causas a que se debe esta diferencia tan profunda. En primer lugar, la razón geográfica: hecha abstracción de sus puertos e islas, Grecia es, como Suiza, una tierra de valles angostos y abruptos. Es una tierra ideal para que en ella prosperen muchas ciudades independientes, pero no una sola urbe, imponente, dominadora, al estilo de Babilonia, de Nínive o de Menfis. Y luego la causa histórica: si Mesopotamia y Creta fueron conquistadas por invasores del norte y conocieron también sus respectivas edades heroicas o "épocas de tribulación", en Grecia la edad heroica ejerció efectos muy peculiares. No dio lugar a un sometimiento uniforme de los naturales por parte de los invasores. No hubo un centro fijo desde el cual ejercieran su soberanía los conquistadores, y el mar y las islas brindaban siempre a los vencidos la posibilidad de huir o refugiarse. Al parecer, se produjo un derrumbamiento completo y general de la estructura social en las "épocas de tribulación" griegas y pregriegas, cuando los naturales del país huían ante los invasores o ante aquellos a quienes éstos iban desalojando de sus tierras. Baste recordar el Levítico, que con tan gran meticulosidad hace el catálogo de los tabúes y normas de conducta, o las leyes tan detalladas que promulgó Hammurabi. La mayoría de las primeras tribus se atenían a códigos de análoga complejidad, pero en Grecia se desmembraron. Dice Estrabón que una "multitud abigarrada", una σύμμεικτον πλῆθος de distintos orígenes y tradiciones ocupó casi todos los lugares de refugio. Las tribus se dispersaron y con ellas se disgregaron también sus respectivos tabúes y deidades. Las tumbas de los antepasados de cada tribu se habían dejado atrás y con ellas quedaron abandonados también los ritos religiosos y las costumbres que antes mantuvieron unida a la antigua aldea.

Poco era lo que los fugitivos podían llevar consigo, si se exceptúan sus recuerdos, su poesía y, tal vez, hasta cierto punto, sus danzas. Tan sólo cabía confiar ya en el orden social que representaba la muralla circular o *polis*, que habían levantado apresuradamente para

procurarse protección contra el mundo hostil que les rodeaba. Ésta es la razón de la singular importancia que tiene la *polis* en el helenismo. Vino a sustituir al clan o a la estirpe. Constituyó el nuevo foco o núcleo de lealtad, aunque los griegos nunca olvidaron que lo que hacía a la ciudad no era en realidad la muralla, sino los hombres que vivían al abrigo de los muros.

Si este desmoronamiento del orden social se considera una prueba o reto, para emplear el término del Prof. Toynbee, justo es decir que fue de un rigor casi insoportable. Sometidos a tal tensión, la mayoría de los pueblos se habrían derrumbado. Quizá la pasmosa historia de la *polis* griega se deba a aquel tremendo esfuerzo espiritual que fue necesario para superar con fortuna la prueba que impuso la Edad Heroica.

Desaparecieron las viejas normas, los tabúes y las supersticiones. A partir de entonces, los hombres dejaron de ser miembros de una tribu. Constituían una multitud abigarrada, pero al menos eran πολῖται, ciudadanos, obligados a prestar apoyo a la *polis*, de la que dependía la vida de todos. Tenían que acordar sus νόμοι, sus leyes o costumbres, y ajustarse a ellas. Y si surgían litigios, habían de recurrir a la δίκη o arbitraje, porque los demás πολῖται no eran súbditos ni extraños, sino iguales ante la ley y todos libres. Que todos debían comportarse con "mesura" y sobriedad era obvio. La vida no había de basarse en la fuerza, sino en la libertad de palabra y en la persuasión, porque, en última instancia, οὐκ ἔστι πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγος, "La Palabra es el único templo de la diosa Persuasión".

No es, pues, de extrañar que sea *logos* la palabra más característica de la lengua griega. En la nueva edición del diccionario de Liddell y Scott, aunque se ha tratado de abreviar todo lo posible, se emplean unas 5.500 palabras para explicar sus principales acepciones. Para escribir la historia de esta palabra haría falta un libro entero. A los griegos les parecía que estaba en la raíz de la política, de la ética y la religión, de la ciencia y la filosofía. Y claro está que para nosotros, que nos proponemos entender el mundo griego, "la palabra" es lo que más derechamente nos lleva a la comprensión, más aún que el arte o la historia. Y hoy me propongo considerar la clase de *logoi* que los griegos se esforzaron no sólo en crear, sino en conservar y mantener bien vivos en la memoria. Sus testimonios es-

critos difieren en muchos aspectos de la herencia dejada por sus vecinos y predecesores.

Los hebreos, por ejemplo, dejaron una literatura espléndida, pero un tanto limitada en el campo que abarca. Como en el caso de Babilonia y de Egipto, tiene una cosmología. También contiene complejas y escrupulosas codificaciones de leyes y tabúes, cuyos orígenes se remontan principalmente a Babilonia; y además valiosas obras de historia, que al principio consistían en la compilación de unas cuantas tradiciones sobre los primeros jueces y después sobre las empresas de una larga relación de reyes, habiendo sido revisados esos textos una y otra vez con todo cuidado por los sacerdotes jehovistas en aras de la ortodoxia. En la literatura hebrea se encuentra una colección de cantos o salmos, todos en estilo bastante parecido y todos ellos religiosos; se encuentra también un voluminoso cuerpo de obras literarias que sólo gozan de preeminencia en dicha literatura y que está compuesto por una colección de los oráculos de los profetas ortodoxos, porque claro está que las profecías de los heterodoxos, las de los profetas de Baalim, se suprimieron, por copiosas y acertadas que fueran. Pero, entre los hebreos, la clase de los profetas en general alcanzó un nivel más alto de inteligencia y fue más admirada que en ninguna otra de las sociedades que conocemos. Casi la totalidad de su literatura es no ya religiosa, sino sacerdotal. Y se cuidó de que los códigos de leyes y los documentos históricos concordasen con el parecer de la clase sacerdotal. Casi las únicas excepciones son el libro de Ruth, que, contrariamente a todas las enseñanzas de Nehemías, tiene por protagonista a una mujer de Moab, y el epitalamio de Salomón, que quizá lo confundieran con una alegoría. En los libros sapienciales y probablemente en la obra filosófica en que se describen los inmerecidos padecimientos de Job se puede apreciar ya el influjo griego.

No tengo conocimientos suficientes para hablar con autoridad de las literaturas egipcia y babilónica. Claro está que la babilónica se diferencia de la hebrea en presentar las características propias de un gran Estado. Es politeísta; por lo común, en la antigüedad sólo un país pequeño podía limitarse a un dios. Cuando el rey Josías decidió convertir a su pueblo al monoteísmo, tuvo que suprimir todos los lugares de culto, a excepción de los de Jerusalén. Si un pueblo quiere anexionarse a pueblos vecinos, tiene que anexionarse también a sus dioses. Conviene recordar asimismo que la Biblia es una cuidadosa

selección de lo que se consideró más valioso de la antigua literatura hebrea. En cambio, los restos babilónicos se limitan, por una parte, a excavaciones y monumentos y, por otra, a innumerables fragmentos de vasos y vasijas sin criterio selectivo alguno y que sólo se han conservado por puro azar. La literatura babilónica posee todos los estilos de la hebrea, a excepción de los oráculos de sus profetas; y cuenta además con un ingente cuerpo de leyes y tratados, de contratos privados, de epístolas y crónicas de las empresas de distintos reyes. En ella se encuentran asimismo algunas narraciones épicas muy rudimentarias, unos cuantos relatos no religiosos y algunas composiciones amatorias. Pero, en conjunto, está dominada por la religión, la astrología y la magia, por el poder del rey y de la clase sacerdotal y por un majestuoso cuerpo de derecho unificado.

La literatura de Egipto, por su parte, está dominada de un modo más completo todavía por los textos mágico-religiosos. Por ejemplo, en más de un millar de tumbas se ha encontrado el Libro de los Muertos. Egipto tiene menos derecho y menos historia que Babilonia, pero se libera de las cadenas de la magia y del culto al monarca en sus narraciones y cuentos populares, que son bastante abundantes. Aunque carece de épica, sí tiene algunas narraciones cortas sobre deidades, y no escasean los himnos. La literatura profética está representada por unas cuantas vagas jeremíadas acerca de la deplorable condición del mundo moderno (el pobre siempre ha sido moderno y siempre deplorable). No existen codificaciones legales, pero —extremo curioso— se conserva el texto de un pleito que afectaba al rey. Pueden señalarse algunos exponentes interesantes de literatura sapiencial, cinco tratados de medicina y dos de matemáticas.

Al pasar a la literatura griega, lo primero que nos impresiona es su extraordinaria variedad. Donde la hebrea nos daba una forma poética, o a lo sumo dos —el salmo y la profecía, y ambas idénticas en metro y vocabulario—, la literatura griega nos brinda la épica y la épica burlesca, el poema didáctico o filosófico, la lírica coral y la personal, y cada clase comprende, a su vez, muchas subdivisiones: el poema político, como los del reformador Solón, del malhumorado Teognis, del revolucionario Alceo, del patriota Tirteo; la sátira, al estilo de las de Arquíloco e Hiponacte; el drama, trágico y cómico, y la poesía amatoria, la elegía y la narrativa. Y no sólo se encuentran

estas distintas formas poéticas, sino que cada una de ellas tiene sus metros adecuados e incluso su dialecto propio.

En la prosa, la variedad es mayor aún, si bien, cosa curiosa, no existe la clase de prosa que es la más corriente en la literatura de Babilonia o de Egipto. Al menos en el período clásico no hay crónicas de megalomanía regia, ni textos de magia ni libros de oráculos. Cierto es que a veces se cita a determinados oráculos y que, por supuesto, existieron ritos mágicos y encantamientos. Esto nos consta. Pero no fueron considerados dignos de ser conservados, como tampoco lo fueron los arrebatos de profetas trashumantes. No hay tampoco un gran código uniforme de leyes como el de Hammurabi. En cambio, encontramos distintos códigos locales, que unas veces son tradicionales y otras son obra de legisladores individuales, fruto de un pensamiento vivo y original. Hay distintos tipos de historia: crónicas locales; la compilación que de ellas hizo Helánico; Herodoto y su *Historiê* universal, o sea, una indagación sobre todo aquello que interesaba al autor; Tucídides y su historia rigurosamente limitada y científica de una determinada guerra. Y luego pueden señalarse dos formas literarias casi desconocidas en los demás pueblos: la filosofía y la oratoria. La filosofía adopta las más variadas formas, por basarse en las ciencias naturales, en la matemática, en la astronomía o en las necesidades de la sociedad, culminando quizá en las dos escuelas de pensamiento ético que aún dividen a los moralistas actuales: el estoicismo y el epicureísmo. La oratoria, oratoria argumentativa práctica, fue desarrollo natural de las instituciones políticas libres para las cuales no había lugar ni en Egipto ni en Babilonia ni en Jerusalén. Un subproducto de la oratoria es el cúmulo de escritos ocasionales, como las censuras del viejo oligarca a la democracia ateniense; las *Memorables* de Jenofonte y sus notas sobre los perros de caza, así como los Mimos de Sofrón y su maravillosa progenie, los diálogos platónicos. Tal variedad es muy superior a la que presenta cualquier otra literatura, anterior o posterior a la griega, hasta llegar a tiempos muy modernos. Ni Roma ni la Edad Media lograron parangonarse con ella.

Otra característica griega que llamará nuestra atención es el escasísimo papel que desempeñan la superstición o la magia, asombrosamente reducido si se compara con Babilonia, Egipto o la India. Claro está que en la antigua Grecia hubo no poca superstición. Así tenía que ser, y en realidad hay abundantes testimonios sobre el particular.

Baste recordar a Nicias y el eclipse, o la mutilación de los hermes o las descripciones de prácticas supersticiosas en Teofrasto, Epicuro, Lucrecio y Minucio Felix, sin olvidar lo que dice San Pablo sobre la δεισιδαιμονία [2]. Pero es evidente que la superstición se despreciaba y que, en general, no se dejaba que lo sobrenatural se inmiscuyera en la literatura seria. Tengo la sospecha de que entre las gentes iletradas flotaban innumerables fragmentos de religiones locales no autoritarias; sin embargo, por ahora conviene dejar a un lado esta cuestión. Las clases cultas estaban emancipadas, si se exceptúa una creencia profundamente arraigada y que sería temerario calificar de superstición. En la poesía, en la historia y en la filosofía se percibe por igual la convicción subterránea de que el orden natural del mundo también es de algún modo un orden moral: la ley moral es real, y toda transgresión va seguida naturalmente del castigo. Nadie puede obrar injustamente con impunidad total. La *Dikê* no sólo es la justicia, sino también la manera en que acaecen las cosas. Hecha excepción de esta corriente subterránea, es notable hasta qué punto consiguieron los historiadores librarse de toda superstición. La filosofía logra desasirse de las trabas tradicionales con tal facilidad y de un modo tan completo, que carece de paralelo hasta el siglo XVII en Francia y el XVIII en Inglaterra. Y, por lo que a la ciencia se refiere, aún hoy es difícil leer sin emoción aquellos pasajes en que Hipócrates, el padre de la medicina, repudia las prácticas supersticiosas y los ritos mágicos. Sus discípulos han de prestar juramento de que jamás pretenderán poseer poderes mágicos; no deberán aprovecharse del temor ni de los sufrimientos del paciente, y entrarán en casa de éste con ánimo sincero, en calidad de amigo de todos los que en ella vivan.

El destronamiento de lo sobrenatural en el arte y en la poesía es igualmente notable y adopta una forma curiosa. En la antigüedad, la religión fue siempre local. Para la gente eran reales los dioses de su lugar y de sus antepasados, a diferencia de aquellas otras divinidades cosmopolitas y sin raíces que Homero y los poetas difundieron por toda Grecia. Pero sólo aquellos dioses cosmopolitas fueron los que ejercieron gran influjo en la poesía o en el arte: aquellas deidades un tanto irreales, de forma humana idealizada, y (si cabe negar o trocar en alegoría las leyendas poco edificantes de tiempos más pri-

[2] *Hechos*, XVII, 22.

mitivos) con características humanas idealizadas. "No son los fabulosos titanes y gigantes quienes gobiernan el mundo", exclamaba Pelópidas, "sino alguien que es Padre de todos los dioses y de todos los hombres." Los dioses antropomórficos de la Grecia clásica no representan una religión primitiva, sino una reforma contra el salvajismo de tal religión. La religión misma se humanizó.

Sería fatuidad pretender adentrarse en el pensamiento íntimo de gentes tan distantes de nosotros en el tiempo y en el espacio, pero, a mi modo de ver, la mayoría de los filósofos tienen, por lo que a esto se refiere, la impresión siguiente: que los poetas sentían un escepticismo bastante completo, si bien tolerante y no falto de afecto, hacia todo lo que los griegos llamaban θεολογία, o sea, el conjunto de relatos, a menudo contradictorios, que poetas y cronistas habían recogido de diversas fuentes geográficas, unido a un sentimiento religioso, serio, aunque amorfo y adogmático, que unas veces se adscribía a un Zeus casi monoteísta o a "lo divino", y otras a algún determinado santuario o ritual local o a un ser o grupo de seres especiales sobrenaturales cuyo culto se asemejaba de algún modo al de aquéllos.

Pero, en conjunto, la poesía también se emancipa de la tenaza paralizadora de lo sobrenatural. Abundan las inscripciones religiosas y las noticias de rituales peculiares, pero no cabe concebir a los sacerdotes griegos repasando diligentemente los poemas homéricos para purgarlos de todo rastro de hetorodoxia, como hicieron los hebreos con su antigua literatura. Cierto es que se expurgó a Homero, pero tal expurgación revistió una forma bien distinta: fue una expurgación de crueldades y atrocidades.

Detengámonos un momento a considerar lo que significó este destronamiento de lo sobrenatural y las consecuencias que llevó consigo. Había una buena razón de orden práctico para que Egipto y Babilonia llenaran de magia sus papiros y tablillas, al igual que ponían por escrito sus contratos y apuntaban las cuentas del dinero que se les adeudaba. Si recitando bien una cierta fórmula mágica y ejecutando convenientemente un determinado ritual se pueden conseguir realmente buenas cosechas, asegurarse una pesca copiosa, curarse de una enfermedad, lograr que un guardia sea más comprensivo con el ciudadano que ha caído en falta o ganar la prosperidad en el otro mundo, lógico es que todos los hombres sensatos deseen saber y emplear tales útiles expedientes y que se ponga el

máximo cuidado en consignar sin el menor error los ritos y las fórmulas mágicas. Un yerro en la invocación de una entre veinte deidades subordinadas podría producir los resultados más funestos; y en cuanto a sacrificar la exactitud teológica para que un poema resultara más interesante o un verso más melodioso, sólo pensarlo hubiera parecido locura. Hipócrates no hubiera podido prohibir que se recurriera a fórmulas mágicas si hubiera creído que servían realmente para curar a los pacientes. Vemos, pues, que una de las características primordiales de la civilización griega y, por consiguiente, de su literatura, es el escepticismo, o, dicho de otro modo, el llegar a la conclusión de que el hombre no sabía muchas cosas sumamente importantes que hubiera querido saber y que en la mayoría de las sociedades afirmaba apasionadamente que las sabía.

A esto se debe la tercera característica notable de la tradición griega: la ausencia de ortodoxia y de censura autoritarias. En el Antiguo Testamento, el viejo politeísmo semita fue censurado a rajatabla y enmendado hasta ajustarlo a las condiciones del jehovismo ortodoxo. Todas las demás opiniones eran, claro está, equivocadas y, por tanto, se suprimían. Pero en Grecia, desde sus mismos comienzos, encontramos escuelas discrepantes y tradiciones históricas divergentes. En la tradición heroica hallamos restos de leyendas que son contrarias a la *Ilíada* y a la *Odisea*. Herodoto pone especial empeño en recoger y someter a crítica las distintas versiones de las historias que relata [3]. Recordemos que Hecateo inicia su obra con este notable ex abrupto: "Escribo lo que a mí me parece la verdad, porque las historias de los griegos son distintas y absurdas." Y Protágoras dice audazmente: "En cuanto a los dioses, no puedo decir ni que existen ni que no existen, ni cómo son."

En el campo de la filosofía encontramos que los físicos jonios están en general de acuerdo unos con otros, aunque no sin determinadas discrepancias, pero que la escuela pitagórica tiene un modo de ver completamente distinto, que a su vez se diferencia de las escuelas de Parménides y Empédocles. Y nada hay que impida a Heráclito de Éfeso decir rotundamente que "la mucha erudición no enseña el buen sentido; si así fuera, ya lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras, a Jenófanes y a Hecateo". Y añade que, metafóricamente

[3] Cf. infra, "Grecia antigua e Inglaterra moderna", págs. 205, 215.

hablando, habría que "echar a palos de los concursos a Homero y a Arquíloco" por su mala conducta. Imagínese a Jeremías o incluso a Habacuc, que era *capable de tout,* diciendo tales cosas de Moisés. Se dirá que se trata de las censuras que un filósofo dirige a poetas e historiadores; pero Jenófanes, que era rapsoda de oficio y se ganaba la vida recitando a Homero, lo critica con igual libertad y casi con el mismo rigor: "Homero y Hesíodo atribuyen a los dioses actos que son deshonrosos para los hombres." "Además, su antropomorfismo es ridículo. No hay duda de que las vacas dirían que Dios tiene forma de vaca. Dios es un espíritu, sin forma" [4]. Se ve, pues, lo que los griegos querían decir proclamando su devoción a la ἐλευθερία y la παρρησία, o sea, la libertad y, sobre todo, la libertad de palabra. La mayoría de los países, cuando claman por la libertad, lo que realmente quieren es tener las manos libres para obligar a otras gentes; pero, durante toda la época clásica, salvo contadas excepciones, los griegos permitieron efectivamente que la gente se expresara según sus convicciones, sin imponerles sanciones ni censuras. Ninguna otra nación empeñada en una guerra grave ha consentido que los contrarios a la contienda hablen en público con la libertad con que pudo hablar Aristófanes. En cambio, a la existencia de esa libertad se debe el que los autores griegos recalquen tanto la necesidad de orden, *cosmos,* de *metron* o mesura en todas las cosas, de *sophrosynê,* o esa cualidad que traducimos por "templanza", pero que, al parecer, significa el temple que salva en coyunturas peligrosas. Si todos gozamos de libertad de pensamiento y de palabra es evidente que debemos tener presente el sentido de la proporción, no hacer "nada en exceso", pensar las ideas que salvan. Bajo un régimen despótico no había necesidad de tales admoniciones.

Y podemos ir más allá. Esta buena disposición a dejar hablar a "los demás" fue convirtiéndose de cuestión de principio en verdadera afición. Se nos habla mucho del placer que en la vida real causaba a los griegos asistir a los debates o a los juicios que se celebraban en público. ¿Hubieran sido posibles tales debates en Jerusalén, en Menfis o en Babilonia? La literatura griega nos brinda testimonios de que existió algo semejante a una verdadera pasión por oir a las dos partes de un litigio. En la *Ilíada,* que se considera el gran poema

[4] Cf. infra, "Prolegómenos al estudio de la filosofía antigua", pág. 78.

épico nacional y patriótico, se obliga al lector a hacerse cargo del lado troyano lo mismo que del griego. En realidad se despierta más simpatía por Héctor y Andrómaca que por cualquiera de los vencedores griegos. El arte y la verdad se contraponen al orgullo nacional y fácilmente se llevan la palma. A pesar de sus fuertes instintos helénicos y democráticos, en Herodoto se percibe un interés constante por los escitas, los persas y los egipcios, interés en el que no falta la comprensión. En vez de decir: "esos pueblos son distintos de nosotros; ¡qué malvados deben de ser!", tiende a preguntarse: "Esos pueblos son distintos de nosotros; ¿qué habrán descubierto que nosotros aún no sepamos?" Los hebreos podían estremecerse de horror ante un "filisteo incircunciso" o proclamar qué naciones habían de ser o no ser "aborrecidas"; pero en la tradición griega, esa intolerancia instintiva casi no existe.

Al abordar cualquier cuestión crítica importante, Tucídides siguió rígidamente el principio de disponer los argumentos de ambas partes en forma de discursos, y llevó a cabo la empresa con tal imparcialidad, que los críticos modernos discrepan respecto a cuál fue el bando que logró ganarse las simpatías del historiador. En este aspecto es inevitable que se tienda a comparar a Tucídides con los historiadores modernos más científicos; sin embargo, para verlo en su verdadera perspectiva histórica hay que contraponerlo al romano Tito Livio o a los autores de los Libros de los Reyes. Imagínese, si se consigue, que Nehemías y Sambalat, el joronita, pronunciaran discursos uno contra el otro en torno a la cuestión de reconstruir el Templo o que Jehú y Jezabel hicieran otro tanto sobre política exterior.

Es más, este gusto por examinar las dos partes de toda controversia y el doble interés por la pugna de ingenios y por el esfuerzo por ver la verdad diríase que macizamente, condujo en derechura a una de las más grandes y más características creaciones del genio griego: el teatro[5]. Es cierto que en muchas y muy distintas sociedades ha habido teatro, por lo general en forma de ritual religioso; pero nunca ha constituido un elemento tan importante en la vida social y rara vez ha logrado alcanzar tal intensidad y perfección artística como en la Atenas del siglo V. Ahora bien, está en la naturaleza misma del teatro que, representando los actores personajes distintos,

[5] Cf. infra, "Prolegómenos al estudio de la historia de Grecia", pág. 64.

hayan de tratar de compenetrarse con los sentimientos de las distintas figuras que encarnan; pero yo dudo de que hasta época muy reciente se haya desarrollado en ninguna otra literatura dramática en la medida en que se desarrolló en el teatro ático esta práctica de compenetrarse con el sentir de cada una de las dos partes de un pleito. Incluso en las comedias de Aristófanes hallamos siempre un *agôn* o certamen: al menos se enuncian dos puntos de vista opuestos, y se enuncian con cierta fuerza retórica. Pero, en la tragedia, el esfuerzo psicológico es mucho más intenso. Se ha dicho, y con verdad, que en la tragedia griega no existe la figura del malo estereotipado. Es cierto que hay asesinos, adúlteras, intrigantes malvados; pero nunca aparece un personaje que no tenga defensa o no pueda apelar a circunstancias atenuantes. Clitemnestra no sólo se explica, sino que lo hace con tal convicción y tal intensidad de sentimiento, que los ancianos llamados a condenarla sin piedad se quedan desconcertados. Injuriar resulta fácil —declaran—, pero juzgar es difícil. Y lo mismo podría decirse de Medea, la asesina, de Orestes el demente y de Odiseo el desaprensivo. ¿Qué otra literatura antigua, de no experimentar la influencia griega, se aproximó jamás o deseó siquiera alcanzar tal equidad imaginativa? Parece como si al poeta griego le causara efectivamente un placer intelectual comprender a su enemigo; en cambio, el hombre medio cree que los enemigos no están para comprenderlos, sino para acabar con ellos. Y, en efecto, cabe apreciar, como ha señalado el Prof. Cornford, que el teatro influyó netamente en la historiografía griega. Movió a Herodoto y a Tucídides a hacer dos cosas que no suelen encontrarse fuera de Grecia, esto es, primero a reproducir, en forma de narración o en estilo directo, el punto de vista de las dos partes contendientes, y, en segundo lugar, a concebir su asunto en una forma moldeada sobre la tragedia. Así como los autores del Antiguo Testamento entienden toda la historia como una deserción de Jehová, un castigo y un perdón, y así como muchos escritores modernos la interpretan como evolución biológica, los griegos tenían tendencia a verla en forma de *hybris* y retribución, o más bien de crecimiento, exceso y derrumbamiento. Históricamente, esto último quizá constituya un punto flaco; pero en el aspecto artístico hace que la historia no sea una simple crónica de acontecimientos, sino un relato dotado de forma y significado.

De un modo más visible aún influyó el drama en la filosofía. Platón, el más famoso y el más intensamente característico de los filósofos griegos, escribió siempre en forma dramática y —lo que es más notable aún— rara vez o nunca concedió toda la victoria a uno de sus dialogantes. Salvo en ciertas cuestiones morales, Platón parece entender siempre la verdad no como una proposición que hay que conocer con certidumbre y luego enunciar, sino como un fin o ideal al que hay que ir acercándose desde uno y otro lado, que se va comprendiendo cada vez mejor, pero que al parecer nunca se alcanza de un modo cierto y total. Al término de la controversia suele dejar sin formular la conclusión, o a lo sumo la deja entrever a través de alguna fábula o metáfora. A partir de Platón, el diálogo pasó a ser una forma corriente en los escritos filosóficos. No consigo imaginar a Jeremías ni a Catón ni siquiera a Confucio elevándose a la altura de esta concepción, y mucho menos a un sabio de Egipto o de Babilonia.

Hasta ahora hemos venido considerando una serie de cualidades que están unidas por un nexo causal: el derrumbamiento de las ordenadas tradiciones y tabúes tribuales en la edad heroica, el trasfondo desprovisto de lo sacerdotal y lo supersticioso, la consiguiente falta de dogmatismo y censura, la libertad de pensamiento y de palabra, la conciencia de que nuestros enemigos tienen algo que decir por su parte y que se los debiera comprender, el deleitarse en el drama y la dialéctica y, por último, el aprovechamiento de uno y de otra como instrumentos para la búsqueda de la verdad. Pues bien, ahora me propongo examinar una característica completamente distinta de la tradición griega escrita, que a mi juicio se debe a las mismas causas. Es ésta: que tiene una nota de intimidad mucho más acusada que la de cualquier nación anterior, y muchísimo mayor de lo que hay derecho a pedir a un pueblo en condiciones tan primitivas.

La intimidad es una cualidad difícil de conseguir incluso para el escritor más hábil. Para lograrla, el escritor ha de poseer un absoluto dominio del instrumento que maneja y conocerse a sí mismo bastante bien. Además, ha de tener confianza en su público, y, sobre todo, no temer que cualquier manifestación suya vaya a emplearse contra él. Estas condiciones casi no se dieron en ninguna civilización antigua ni medieval, de no ser dentro de ciertos círculos aristocráticos privilegiados. La vida era demasiado peligrosa. Los hombres estaban de-

masiado expuestos a posibles delatores y enemigos. Ningún autor del Antiguo Testamento nos hace objeto de sus confidencias ni bromea sobre sí mismo. Menos todavía ocurre así, que yo sepa, en el caso de los de Babilonia y Egipto, con la posible excepción quizá de algunos narradores populares egipcios.

En cambio, es maravilloso el modo en que algunos de los escritores clásicos griegos logran dársenos a conocer íntimamente, aunque casi no hablan de sí mismos ni hacen confesiones detalladas ni dejaron epistolario importante. Las *Memorables* de Jenofonte están repletas de rasgos de intimidad y llaneza. Los diálogos que se describen en Platón son como la versión estilizada de las conversaciones que pueden mantener estudiantes de universidad, conversaciones a las que se ha idealizado, pero sin darles rigidez alguna ni quitarles nada de intimidad. No cabe duda de que al leer la *República* se sienten ganas de meter baza para echarle una reprimenda a Sócrates, pero nunca se tiene la sensación de que, de haber estado presente, no se hubiera tenido carta blanca para decir lo que apeteciera. Quizá se crea que Glaucón y Polemarco se dejaban hipnotizar, pero no que de haber empezado a poner una objeción se les hubiera hecho callar con un murmullo de desaprobación: "¡Pscht!, no interrumpir al Maestro." La misma sensación de intimidad se tiene en Aristófanes. Parece que dice exactamente lo que piensa —sea ello trivial, serio, indignante, poético o lo que fuere— sin parar mientes en su propia dignidad ni sentir el temor de ser mal entendido. Por lo que atañe a las cartas privadas, no hay en griego una colección de epístolas que pueda compararse con las de Cicerón en punto a detalle personal o con las de Hammurabi en volumen e importancia comercial. Pero los contados fragmentos que se conservan, por ejemplo, de la correspondencia de Epicuro con otros filósofos, con muchachos y mujeres jóvenes[6] sorprenden por su llaneza e intimidad.

A un amigo

25. Si no venís a verme, soy muy capaz de plantarme en cuatro saltos en donde tú y Themista me mandéis comparecer.

A Leonción

32. Dios y salvador mío, Leonción queridísima, ¡qué aplausos estallaron al terminar de escucharse la lectura de tus cartas!

6 *Epicurus*, ed. C. Bailey: v. Fragments, págs. 127, 129.

A Pitocles

33. Hijo mío: Iza la vela y huye de toda forma de instrucción.

Pero aquí se suscita una observación bastante curiosa. ¿Qué se quiere decir con intimidad? Ni Aristófanes ni Platón ni Epicuro nos dan muchas noticias sobre aspectos materiales y económicos. ¿No es extraño, por ejemplo, que dado el relieve que tienen las naves de todas clases en la literatura griega, desde Homero hasta Demóstenes, aún no sepamos con seguridad cómo estaba construida una trirreme? Nunca se nos dice a cuánto ascendían los ingresos de alguien, ni cuánto pagaba de alquiler, ni de qué estaba compuesto su guardarropa, ni cuánto pagaba de jornales, ni cuántas horas trabajaba. Sobre todas estas cuestiones se pueden sacar muchísimas más noticias del epistolario de Hammurabi y de las innumerables tablillas con inscripciones desperdigadas por Mesopotamia en que se deja constancia de contratos y transacciones comerciales. Si buscamos información económica detallada tendremos que seguir otro camino completamente distinto. Los papiros de que se sirvió Rostovtzeff en su estudio sobre *A Large Estate in Egypt in the Third Century, B. C.* (Una gran propiedad egipcia del siglo III a. J. C.) o las inscripciones de Delos, de Delfos y de la Acrópolis, nos procuran mucha más información económica y material acerca de la vida en la antigüedad que esos autores a los que he calificado de "íntimos". Cuando los amigos de Platón y de Aristófanes se reunían a charlar, me atrevo a decir que hacían poco más o menos lo mismo que los demás, y hablaban de su deporte preferido y de su salud y de las perspectivas del negocio y de τοιοῦτον λῆρον, como diría Platón. Pero las conversaciones que Platón consideró dignas de consignar por escrito trataban de asuntos completamente distintos —de la justicia, del Estado, del amor y de la posible inmortalidad del alma, etc.— y a través de sus ideas sobre estas cosas es como aquellos hombres se nos han hecho íntimos. En fin de cuentas, cabe conocer todos los aspectos materiales que tienen que ver con un hombre —sus ingresos, sus horas de trabajo, sus deudas y cuántas veces han tenido paperas sus hijos— sin que medie ninguna intimidad; la intimidad sólo se producirá —y entonces puede producirse como un relámpago— cuando ese hombre se exprese con verdadera espontaneidad hablando de uno de los temas de que habla Platón. Yo creo que esta posibilidad de intimidad es

sello distintivo de una civilización de gran altura. Supone no solamente una gran capacidad de expresión, sino, en medida mucho mayor, la falta de temor. Sólo se puede hablar de un modo espontáneo e íntimo cuando no se tiene miedo, miedo de espías, de enemigos, de amigos que pueden cambiar de golpe y traicionarle a uno. Piense el lector en la vida que se lleva en ciertos países modernos. Recuérdense, por otra parte, la mayoría de los retratos medievales, en los que nunca se encuentra un semblante franco y abierto. Yo creo que el temor era el estado normal de la sociedad en la antigüedad y en la Edad Media; algunas civilizaciones elevadas, aquí y allá, se evadieron del temor durante breve tiempo, y su recompensa ha sido la posibilidad de intimidad.

La "secularidad", con sus consecuencias en libertad de pensamiento y de palabra; el teatro y la buena disposición a escuchar a la parte contraria y a comprenderla; la intimidad y la falta de temor en las relaciones sociales... A todas éstas permítaseme añadir ahora otra característica de la tradición griega que realmente no es peculiar de Grecia, pero que allí fue llevada a un grado de intensidad mayor, que yo sepa, que en cualquier otra parte del mundo. Me refiero a lo que cabría calificar de sello del artista o afán de perfección. No es una cualidad totalmente positiva. Es posible que en la Grecia antigua hubiera demasiados certámenes y premios, premios al valor, a la obra dramática, a la música y al canto, al atletismo de todas clases; y el hecho de que el premio pudiera consistir simplemente en una corona de perejil o de olivo silvestre y que rara vez tuviera valor pecuniario no hacía más que atizar el deseo de distinguirse. A veces hace recordar el espíritu de los ejércitos napoleónicos. En ocasiones, tal espíritu imprime a la vida una tensión febril o hasta la emponzoña con la amargura de los celos. Pero en fin de cuentas es prodigio y fuente de prodigios.

Cuando empezamos a leer a Platón y a Aristóteles, a todos nos impresiona su supuesto básico, que no caen en la cuenta de discutir, de que la vida es una τέχνη, un arte, o un cuerpo de τέχναι. Hay modos buenos y modos malos de hacer zapatos, o naves, o leyes, o versos, o acaso, en rigor, sólo hay un modo acertado u óptimo y modos equivocados sin número. Me limitaré a examinar este hábito mental en lo que atañe solamente a la tradición escrita, llamando la atención del lector sobre dos distintos puntos al respecto. De un lado,

produce un idealismo y una intensidad de esfuerzo a los cuales les parece una finalidad completa y satisfactoria en la vida destacar mucho en algún arte, ἀριστεύειν, ser el mejor atleta en los grandes concursos, el mejor poeta en los recitales públicos. Además, como a todo el mundo le disgustaría ser un mal zapatero o un mal constructor de naves, del mismo modo hemos de detestar la idea de ser un mal padre o un mal colega o un mal ciudadano. En todas las esferas de la vida hay *aretê*, que traducimos por virtud o bondad o perfección, lo que hay que amar, a lo que hay que aspirar y que acaso se pueda alcanzar. Los estoicos decían que es la única cosa del mundo que vale la pena tener. Es lo que Heracles, en su famosa elección, prefirió a la riqueza, al placer y a todas las buenas cosas materiales de la vida. Aristóteles, hombre de espíritu sereno, entregado a compilar una enciclopedia de las ciencias, suspendió su trabajo para componer una Oda a la *Aretê*: "Aretê, que la raza humana anhela, el mejor premio que la vida ofrece, virgen por cuya belleza es una dicha en la Hélade morir..." Fuertes cosas para dichas por un mesurado hombre de ciencia ¿no es verdad?

Ése es el espíritu que ha hecho santos y héroes, como ha hecho que los hombres llegaran al Polo Norte o atravesaran el Atlántico en vuelo; es el espíritu del idealista que rechaza una multitud de cosas baratas por aquella que es infinitamente preciosa. Tiene además la inmensa ventaja de sujetar los artistas a su arte, no de someter el arte al egoísmo del artista. La tradición griega no permite al artista decir: "Yo soy yo; yo me expreso como me viene en gana y desprecio todas las reglas", como tampoco deja decir al ciudadano: "Mi voluntad es mi ley; yo estoy por encima de las leyes de la ciudad."

Y aquí me detengo, al término de esta exposición tan fragmentaria, pues no he dicho casi nada de la escultura ni de la arquitectura, que muchos consideran la obra más lograda o el mayor triunfo de los griegos; ni nada de sus fracasos políticos y sociales, de aquella desesperada búsqueda de *cosmos* y *homonoia*, orden y concordia, que penetra los siglos posteriores del helenismo. De un modo que se asemeja extrañamente al de las naciones de la Europa moderna, las comunidades griegas tenían conciencia de que nada de que no fuera *cosmos* y *homonoia* podía salvarlas, pero la meta les resultó dema-

siado ardua de alcanzar. No fueron capaces de abolir la guerra y la guerra las hundió.

El esquema de esta conferencia fue compuesto hace varios años, y no he tratado en modo alguno de adaptarlo a los particulares intereses del momento actual. Sin embargo, al volver a examinarlo, no pude evitar la impresión, en detalle tras detalle, de lo ceñidamente que el espíritu del helenismo antiguo representa la causa de la que ahora se ha erigido en campeón nuestro país ante el mundo. Nosotros luchamos por la libertad, por el derecho del hombre a emplear sus dones supremos de pensamiento, palabra y arte creador atendiendo a los dictados del espíritu, no por estar ciegos para los peligros que la libertad entraña, sino por tener confianza en el patriotismo general y en la conciencia social de nuestra comunidad, y por saber que el espíritu humano se marchita si no es libre. Defendemos la ley, la ley no coartada por amenazas y que está por encima de la voluntad arbitraria o de la ambición de cualquier gobernante o partido político, obediente sólo a la búsqueda, constante y nunca lograda por completo, de la verdadera justicia. Queremos vivir y dejar vivir a toda la humanidad de tal modo que pueda buscar la verdad, gozar de la belleza y crearla, y fomentar esa buena voluntad entre hombre y hombre que destierra el temor y que es en gran medida el principal secreto de la estabilidad política y de la felicidad personal. Sobre todo, hemos visto los peligros mortales de la *hybris* y del fanatismo, y no permitiremos que en aras de cualquier orgullo nacional o dogma nuestro se derribe en nuestra ágora el altar votivo de la piedad.

II. — PROLEGÓMENOS AL ESTUDIO DE LA LITERATURA GRIEGA

A todos nos ha sorprendido que en las referencias a libros que se hacen en la literatura griega y romana se los suela considerar textos para ser recitados o leídos en alta voz. Juvenal no siempre se ve obligado a leer, sino que es *semper auditor tantum,* o valga decir que es siempre un simple oyente [1]. Cuando Estacio termina un nuevo fragmento de la *Tebaida* las gentes se precipitan —*curritur ad vocem jucundam*—, pero no a las librerías. Plinio se enfada cuando uno de sus huéspedes interrumpe al ἀναγνώστης, o esclavo lector, para corregirle; pero, al parecer, no cae en la conveniencia de leer para sí mismo. Igual significado parecen tener las palabras mismas ἀναγνώστης, ἀναγιγνώσκειν, que traducimos por "lector", "leer". Γιγνώσκειν es comprender, o sea, entender los *grammata,* es decir, los trazos hechos sobre el papiro; ἀναγιγνώσκειν significa comprenderlos "hacia arriba", *levantándolos* hacia el lector, o "en voz alta", como en ἀναβοᾶν, ἀνειπεῖν. Si en la obra conservada hasta nuestros días del gramático griego más antiguo leemos la enumeración de las obligaciones del verdadero gramático, veremos que algunas de ellas de menor importancia llevan a la de ἀναγιγνώσκειν κατὰ προσῳδίαν, o sea, la de leer en alta voz con el acento y la entonación debidos. Todavía en tiempos de Focio (siglo IX d. J. C.), vemos que su famosa *Bibliotheca* es una lista de obras que durante tres determinados años se leyeron en alta voz en su culto cenáculo. Los modernos consideramos que el libro

[1] Juvenal, I, 1; VII, 82. Véase la nota de Mayor sobre III, 9, págs. 173 ss.

ha de leerse en silencio para sí mismo, y sólo en casos excepcionales debe leerse en alta voz a otras personas. Para los antiguos, en cambio, significaba todo lo contrario: el recitado era lo normal; la excepción, la lectura individual.

Ésta sólo es una de las muchas diferencias a que ha dado lugar la invención de la imprenta. Al ocuparnos de la literatura antigua, una de nuestras primeras dificultades consiste en desasirnos del influjo que sobre nuestra imaginación ejerce el libro impreso. Los libros de que hoy nos servimos podrán estar escritos en inglés o en latín o en griego, pero en general todos tienen el mismo historial. Primero se han escrito y corregido; luego se han compuesto en caracteres de imprenta, se han corregido al menos dos veces y, por último, se han impreso en una fecha determinada y en centenares o miles de ejemplares idénticos que normalmente llevan el nombre del autor en la portada. Al menos en esa edición el texto es uniforme y definitivo. Las páginas van numeradas, de modo que la consulta es fácil, y si el lector no ha comprendido algo puede volver sobre el particular sin dificultad alguna. El plagio se comprueba con facilidad y la propiedad literaria está amparada categóricamente por la ley.

Ninguna de estas circunstancias se daban antes de la invención de la imprenta. Es cierto que unos cuantos libros eran copiados por varios amanuenses hábiles al dictado de un lector. Pero eran contadísimas las obras a las que se hacía objeto de tal elaboración; el número de ejemplares de una edición raramente alcanzaba números de dos cifras en la Grecia clásica o las centenas en la Roma imperial. Pero, aun así, por haber diferencias en punto a escrupulosidad o agudeza de oído entre los escribas, cada ejemplar difería de los demás en pequeños detalles. En general, la copia de cada libro era en sí una empresa especial, y cuando la exactitud importaba, el estudioso prefería copiarse él mismo su Homero o la determinada tragedia o tratado filosófico que le interesara. Éste es el método que, según se nos dice, se seguía en los siglos IV y III a. J. C., cuando ya existía un público lector estable; pero en los comienzos de la literatura griega, las cosas estaban muy lejos de haber progresado tanto.

Es lícito suponer que hasta fines del siglo VI a. J. C., en la mayor parte del territorio de la Hélade no había público lector. Lo que nosotros llamamos literatura aún era puramente oral; era literatura "dicha", no escrita. Existía un *logos,* y los dotados podían expresarlo

refiriendo narraciones, recitando o cantando versos, o bien en pinturas de vasos, en bajorrelieves y en frisos. Cuando las damas del cortejo de Creúsa ven los frisos del templo de Delfos, inmediatamente reconocen a Heracles. Pero ¿quién es el que está con él? Pues debe de ser "aquel cuyas hazañas se relatan junto a mi telar, Iolao"[2]. Se pasaban los días ante el telar, entretejiendo fábulas o a veces escuchando un relato de algún narrador muy hábil, todo lo cual les hacía conocer extensamente los *logoi* del momento. Por ejemplo, podían decir que "en todos los *logoi* y las charlas del telar" jamás habían oído que acabara bien el amor entre una mujer mortal y un dios[3]. Se dirá que se trataba de mujeres, y sin instrucción. Pero hasta el culto Jenofonte, al citar la famosa "elección de Heracles" en Pródico[4], no tiene texto a que hacer referencia, y dice que no es capaz de emular la elocuencia con que Pródico refería el relato. Herodoto fue eminentemente un λόγιος ἀνήρ, u hombre de *logoi*, y mucho se ha discutido sobre sus fuentes. Hace abundantes referencias a Homero y a otros poetas, cuyas palabras estaban *viva per ora virum*, a monumentos, a obras erigidas para conmemorar guerras y a templos, a lo que "decían" los espartanos, los cartagineses, etc., o a lo que le habían "referido" determinadas personas, pero sólo menciona un "libro": el de Hecateo. Y es que un libro aún era un objeto raro.

No haber caído en todo esto ha sido a menudo causa de errores de interpretación de pasajes como el de *Las nubes* (534 ss.), en que Aristófanes dice que su comedia "como Electra en el relato, reconocerá el cabello de su hermano". El lector moderno está predispuesto a tomar esta frase como referencia inequívoca a la escena del reconocimiento en *Las coéforas*, pero eso sería olvidar que por las fechas en que se compusieron *Las nubes*, 423 a. J. C., *Las coéforas* tenían ya treinta años, por lo que no era probable que de la obra se acordase más que un número muy reducido de espectadores. Se trata realmente de una referencia al *logos*, al viejo y famoso *logos* sobre Orestes que "se contaba junto al telar" y que todo el mundo sabía, aunque variase en los detalles según los poetas que lo cantaran. Es claro que formaba ya parte de la tradición en la época en que Eurí-

[2] *Ion*, 197; *Ifig. en Áulide*, 788.
[3] *Ion*, 506.
[4] *Mem.*, II, 1, 21.

pides compuso su *Electra*[5], donde lo empleó consiguiendo un hermoso efecto psicológico.

Durante muchos siglos después de que la gente instruida supiera escribir, la literatura siguió siendo oral, siguió siendo algo que había que representar y oir. Un libro no era una cosa que había que dar al público. Constituía el arsenal privado del rapsoda o del narrador profesional. Había que tenerlo apartado del público, y, sobre todo, a buen recaudo de los competidores profesionales. De este modo, y en tanto se mantuviese en secreto, representaba una especie de "copyright" en exclusiva. Se nos dice que uno de los manuscritos "de Homero" constituyó la dote de su hija; era la *Cypria*. Otro, la *Toma de Ecalia*, fue legado a su heredero[6]. Por lo que a algunos bardos y trovadores del medievo se refiere, nos son conocidos casos análogos, aunque con mayor detalle.

Un libro destinado al uso exclusivo de su propietario había de ser bien distinto de una obra destinada al público. En primer lugar, el propietario no necesitaba tomarse la molestia de escribir la obra entera, porque le bastaba un texto que le sirviera para recitar o para refrescar la memoria; probablemente podría recordar e improvisar la mayor parte de lo que recitaba. Y, en segundo lugar, de ningún modo quería que su libro resultara inteligible para el primero que se apoderase de él. Yo creo que tal vez sea ésta una de las razones por las que en la antigüedad o en la Edad Media, el "hombre docto" suele ir acompañado de un discípulo. Al discípulo se le mostraba el libro del maestro y, como privilegio, se le enseñaba a leerlo, cosa que sin la ayuda directa del maestro nunca hubiera podido lograr.

Tratándose de poemas más breves y, por supuesto, de relatos como los que encontramos en Herodoto, debió de ser prácticamente imposible que el autor conservase la exclusiva. Una canción que se cantara en un banquete o un relato que se refiriera en un *panegyris* no tardarían en ser recordados más o menos exactamente por algunos de los presentes. Si los oyentes poseían mayor capacidad retentiva, hasta podrían recordar poemas más extensos y copiarlos con alteraciones, como parece que ocurrió en el caso de algunas comedias de

5 412 a. J. C.

6 Sobre la dote véase Pínd. fr. 280 (Eliano, *Var. Hist.*, IX, 15). Su hija se casa con Estasino de Chipre (*Vita* III). Creófilo hereda Οἰχαλίας Ἅλωσις (*Vita* VII). Sobre los bardos medievales, véase *Rise of the Greek Epic*, pág. 96.

Shakespeare. Me aseguran que una actriz de talento que conozco es capaz de repetir casi palabra por palabra todo el texto de una obra teatral que haya visto representar una sola vez. Vienen a las mientes otras analogías; pero claro está que es imposible adivinar las determinadas costumbres o convenciones en el seno de las cuales nació la propiedad literaria en una época de la que casi no tenemos documentos de carácter íntimo.

Pero consideramos ahora algunos de los restos de aquella época preliteraria.

¿Cómo podemos explicar la condición de los llamados Himnos homéricos o, como se los llama en los manuscritos, "Preludios", Προοίμια? Hay treinta y tres preludios, o mejor dicho, preludios y despedidas: v. gr., frases que comienzan diciendo "Canta, oh Musa, a Hermes, hijo de Zeus y Maya, señor de Cilene y Arcadia, ricas en ovejas, Mensajero de los Dioses... a quien Maya dio a luz", etc., y que concluyen así: "Que la fortuna te acompañe, hijo de Zeus y Maya; yo te recordaré aún en otro canto." De estas composiciones existen treinta y tres, o sea, que se trata evidentemente de una colección, acaso tomada del libro de algún profesional o tal vez transcrita de memoria por un compilador y sus amigos. Pero en siete de las treinta y tres composiciones hay otros temas. Entre el preludio y la despedida se intercala un canto o narración en verso. Esto contribuye a acrecentar el interés del libro, y yo supongo que el compilador intercaló cuantas composiciones de esta clase encontró escritas o que alguien recordaba. Al parecer, no pudo conseguir más que siete; por casualidad sabemos de la existencia de otras [7]. Pero lo dicho no es todo, porque en el Himno a Apolo es evidente que nos hallamos ante una amalgama de dos lays, y hay indicios menos claros de fusión en algunos de los demás. Al parecer, cuando el compilador tropezó con dos versiones distintas de un mismo canto, trató de incorporar en su versión todo lo que pudo de ambas. Sin duda no era un erudito en el sentido moderno del vocablo. No se le ocurrió imponerse la obligación de conservar un texto exacto o dos textos exactos. Como todos los libreros posteriores de la antigüedad, trató de hacer un texto que fuese lo más completo posible. Lo que hizo fue, para emplear la palabra justa, un σύγγραμμα, y a nosotros nos ha llegado lo que recogió y consignó por escrito.

[7] Cf., por ejemplo, *Berliner Klassikertexte*, v. I.

El estado en que nos son conocidos los poemas de Hesíodo es más instructivo todavía. La tradición merece confianza. Los primeros papiros que se han descubierto confirman que, en términos generales, el texto es fidedigno. Pero ¡qué caos nos presenta! Ningún poeta hubiera podido componer la *Teogonía* o *Los trabajos y los días* tal como aparecen en la compilación que conocemos; y tampoco es concebible que ningún rapsoda hubiera podido recitarlos así. Son συγγράμματα, compilaciones, hechas por..., ¿cómo podríamos llamarlo? Acaso el διαθέτης. A pesar de las ambigüedades del vocablo, lo llamaré el "autor" del libro, porque se trata de colecciones de todo aquello que éste pudo conseguir. Quizá tuvo algún libro privado auténtico que había pertenecido a un bardo antiguo, y sin duda pudo recurrir a la memoria de contemporáneos suyos que habían oído los poemas o que quizá los habían recitado ellos mismos. Pero podemos decir algo más. No cabe duda de que en una u otra forma contó con versiones distintas del mismo asunto, porque en el texto, tal como ha llegado hasta nosotros, abundan los dobletes. Hay dos o acaso tres distintos exordios, y la leyenda popular de Prometeo se intercala en dos lugares diferentes, etc. También en este caso es evidente que el compilador, el autor, en vez de recoger y separar sus distintas versiones, prefirió fundirlas, amalgamarlas en un solo texto, sin preocuparse por la confusión que ello pudiera causar. Debemos tener presente que no disponía de páginas numeradas ni de índices, ni de abundancia de papel barato. Hay otra característica que nos recuerda uno de los *Prooimía:* se recordará que en esta última obra, el manuscrito nos da una y otra vez la fórmula inicial y final de un canto dirigido a alguna divinidad, pero sin reproducir el texto del canto mismo. De igual modo, en los 115 primeros versos de la *Teogonía* de Hesíodo, hay formas alternadas de salutación y despedida dedicadas a las musas, primeramente a las del Helicón y después a las del Olimpo. Pero también se encuentran otras transiciones. Sabemos que Hesíodo escribió un κατάλογος γυναικῶν, es decir, un catálogo de las heroicas antepasadas de varias familias nobles. El catálogo debió de existir en distintas formas, porque una de ellas se llamó *Eeos (Eoiai)* y la otra *Los grandes Eeos*. Se llamaban así porque a cada antepasada se la presenta con la fórmula ἢ οἵη, *vel qualis*[8]. También

[8] Leo, en *Hesiodea,* págs. 8 ss., identifica el *Catálogo* con los *Eoiai,* consi-

escribió un poema acerca de 'Ορνιθομαντεία, o augurio. Ahora bien, los 'Ημέραι terminan con el verso ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων, en el que se expresa una transición, y en los escolios se nos dice que, según ciertas autoridades, aquí seguía la 'Ορνιθομαντεία De idéntico modo, en el verso 963, el texto de la *Teogonía* que ha llegado a nuestras manos se despide de pronto de los dioses olímpicos y ruega a las musas que hablen de todas las diosas que dieron hijos a hombres mortales, en una relación bastante breve que comienza con Deméter y termina con Calipso. Sigue después una invitación a las musas a que "digan de la raza de las mujeres", Νῦν δὲ γυναικῶν φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι, y con esto concluye bruscamente el manuscrito. Es evidente que los últimos versos constituyen la fórmula de transición al *Catálogo de las mujeres*, pero el Catálogo mismo no figura en el texto. Lo que es aún más curioso y constituye más evidentemente un σύγγραμμα es el único poema de las obras de Hesíodo que tiene pretensiones de unidad artística. Me refiero al 'Ασπίς o Escudo de Heracles. Comienza sin rebozo a modo de 'Ηοίη, "Antes de que Alcmena abandonara su hogar y su patria", y procede después a decirnos cómo dio a luz dos hijos: a Ificles, hijo de Anfitrión, y a Heracles, hijo de Zeus. Aquí concluye el *Eoiê* propiamente dicho, pero el poema sigue diciendo: "que también dio muerte a Cicno, hijo de Ares", y pasa a referir la historia de la lucha hasta el momento en que se armó a Heracles. Mas en este punto se nos brindan dos versiones distintas: en una de ellas aparece con la maza primitiva y flechas, y en la otra con grebas, coraza, lanza, yelmo y escudo. Pero al escudo se le dedican casi 200 versos (del 138 al 316) y es evidentemente un canto del mismo tipo que la descripción que se hace del Escudo de Aquiles en la *Ilíada* (XVIII). Sigue luego el resto de la narración de la lucha con Cicno, ayudado por su padre, Ares. Mezcolanza extraordinaria, e incomprensible hasta que nos damos cuenta de que se trata de un σύγγραμμα de elementos orales que proceden de fuentes completamente independientes. En primer lugar, el obligado *Eoiê* sobre Alcmena, madre de Heracles; después, y a modo de añadido, un canto sobre una de las aventuras de Heracles; en medio de este fragmento, la extensa descripción de un escudo. Des-

derando distintos y posteriores *Los grandes Eoiai.* Éste era el parecer general entre los críticos antiguos.

conocemos a quién pertenecía éste originariamente; no sabemos si en un principio iba destinado a un determinado héroe o —lo que es más probable— si se trataba simplemente de una descripción aparte de un escudo de abolengo heroico, que pudiera atribuirse a cualquier héroe al que cuadrara. Difícilmente pudo destinarse en su origen a Heracles, ya que en la concepción antigua éste no era hoplita, sino un héroe campesino sin más armas que una maza o a lo sumo una maza y un arco. En la poesía oral, estos elementos pueden ensamblarse y transponerse según convenga. Y los elementos mismos son igualmente maleables. En un papiro del siglo I a. J. C. hallamos un fragmento de una descripción de un escudo que durante doce versos —salvo en uno que es ajeno a ella— concuerda con el escudo de Aquiles que se describe en la *Ilíada* (XVIII), pero que a continuación pasa de un salto al escudo de Heracles tal y como se describe en el *Aspis* de Hesíodo. Cosa perfectamente natural en la poesía oral, pero completamente incomprensible para todo el que esté acostumbrado al libro impreso. El "autor" del libro tomó sus materiales donde los encontró, escogió las versiones que prefería e incluso las modificó un tanto para adaptarlas a sus fines inmediatos: la verdadera diferencia entre el *Aspis* y las demás obras atribuidas a Hesíodo consiste en que en los *Erga* y en la *Teogonía*, el refundidor parece haber recogido en su *syngramma* todo el material que pudo hallar, mientras que en el *Aspis* se ha propuesto componer lo que podríamos llamar un poema, o sea, una unidad artística. Quizá más adelante se vea más clara la razón de esta diferencia.

De naturaleza mucho más sencilla es la colección que llamamos "Teognis". Encabezan los manuscritos las palabras Θεόγνιδος Γνῶμαι o Ἐλεγεῖαι. Se trata de algo más que de una colección de *Gnômai*; sin duda que no es una colección de elegías, a menos que por dicho vocablo entendamos simplemente versos en metro elegíaco. Es una recopilación de poemas breves de toda índole, de una extensión que va de dos a treinta versos, la mayoría de los cuales tienen carácter exhortatorio o gnómico. Los poemas de esta clase se aprendían fácilmente de memoria y sin duda se recitaban en los banquetes y simposios, recordándose los versos y olvidándose al autor. Por esta razón, algunos autores como Teognis, Demódoco, Focílides y otros tenían la costumbre de poner en sus poemas una marca personal, σφρηγίς o "sello", como ellos lo llaman, para evitar que se atribuyeran a otros.

Por lo común consiste en introducir el nombre del autor en el cuerpo del poema: καὶ τόδε Φωκυλίδεω, como Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθέεται: pero Teognis, al igual que Hesíodo, usa como "sello" el nombre de la persona a quien dedica el poema, un cierto Cirno, hijo de Polipao —a menos que Πολυπαΐδης sea una persona distinta—, a la que da con sus versos "las alas de la fama". Otro "sello" es el estilo mismo: el estilo un tanto duro, desilusionado, en parte cínico y en parte hipersensible, del aristócrata desterrado víctima de una injusticia y amargado. Claro está que ninguno de los dos sellos es muy eficaz medido por el rasero de las cerraduras Yale. Para el que hubiera querido escribir fingiéndose Teognis hubiera sido bastante fácil imitar su estilo e insertar el nombre de Cirno, lo mismo que lo hubiera sido para quien hubiese querido plagiar los poemas poner en vez de Cirno otro nombre propio equivalente desde el punto de vista métrico, como Glauco o Fedro. Pero probablemente esta costumbre no se seguía para protegerse contra la mala fe, sino sólo contra la vaguedad de la memoria popular. Nuestro libro es, pues, un σύγγραμμα de todos los versos elegíacos que el compilador pudo encontrar vivos en la memoria de alguna persona y que se atribuían a Teognis o, por lo menos, que se asemejaba lo bastante a los poemas de dicho autor para que valiera la pena incorporarlos en la colección.

Porque ahora viene otro hecho sorprendente. En la colección encontramos poemas o conjuntos de versos que se citan en otros textos y se atribuyen por autores más antiguos no a Teognis, sino a otros distintos poetas: Tirteo, Mimnermo, Eveno y Solón. Y si se tiene en cuenta hasta qué punto es relativamente raro y fortuito encontrar citas de esa clase, lícito es suponer que si nuestros restos de literatura antigua fueran más abundantes o si poseyéramos manuscritos auténticos de Mimnermo, Solón y los demás, en nuestra colección de Teognis habría otros muchos pasajes que se atribuirían también a otros autores. ¿Significa esto que los pasajes en cuestión son "espurios" o que realmente son de Solón o de Mimnermo más que de Teognis? De ningún modo; tal conclusión sería perfectamente arbitraria. Significa únicamente que el autor de nuestra colección topó con gran número de versos que eran demasiado buenos para dejarlos perder, pero cuya paternidad era incierta o se había olvidado. Los incorporó, pues, en su Teognis, pero no cabe duda de que lo mismo los hubiera incluido si se hubiera dedicado a hacer una colección de

gnômai elegíacos de Solón o de Eveno o de Mimnermo. De igual manera, cuando hallaba un pasaje en dos formas ligeramente distintas, ponía las dos; a veces, por equivocación ponía dos versiones prácticamente idénticas. Es curioso leer la edición sumamente competente y erudita de Teognis que publicó Harrison en 1902 y ver las maniobras a que se ve obligado el editor al no acertar a darse cuenta de que un antiguo σύγγραμμα compuesto antes de que hubiera un público lector era cosa completamente distinta de un moderno libro impreso. Por ejemplo, se ve forzado a considerar como correcciones o críticas deliberadas y sutilísimas de un poeta a otro [9] las variaciones casuales de redacción que son inevitables en la poesía oral.

Los paralelos modernos nunca pueden resultar totalmente exactos, pero yo supongo que la mayoría de mis lectores conocerán los versos que dicen:

Si la gente buena fuera también lista
Y todos los listos hicieran bondad,
Mejor que en los sueños del más optimista
Podría este mundo llamarse en verdad *.

En cambio, probablemente la mayoría ignora que estos versos los escribió Miss Wordsworth, de Lady Margaret Hall **. Yo los he oído atribuir a Hilaire Belloc, a Maurice Baring y a otros escritores. Si todos los libros impresos quedaran destruidos y la gente empezara a copiarse los poemas que alguien recordara, no me cabe duda de que aparecerían en los συγγράμματα de muchos autores; y huelga decir que entre las versiones habría a menudo ligeras diferencias. (Incluso los versos que acabo de citar veo que están ligeramente equivocados si se los compara con el original, y eso que yo, en el momento de escribir estas páginas, tenía el original en el cuarto de al lado.)

[9] No cabe duda de que a veces se hicieron correcciones de tal índole: Solón 22 corrige a Mimnermo 6, pero lo hace explícitamente y disculpándose ante el otro poeta, mencionando su nombre.

* A la vez que presenta sus excusas, el traductor no quiere privar al lector del original, que dice así:

If all the good people were clever,
And those that are clever were good,
The world would be better than ever
We dreamed that it possibly could...

** [Uno de los "colleges" femeninos de Oxford].

Cuando hablamos del "compilador" o del "autor del *syngramma*" no hay que suponer, claro está, que la obra fuera redactada de una sola vez y que el texto así constituido se reprodujera luego fielmente de edición en edición. Esto sería volver a caer en la equivocada analogía del libro impreso. Podemos estar bastante seguros, en el caso de Teognis, de que el librero comercial hizo su aparición más tarde o más temprano. Los poemas eran conocidísimos a más no poder, y es instructivo recordar que de ellos se sirvieron con fines pedagógicos y edificantes gentes que condenaban la democracia. Llegó, pues, un momento en que merced a un proceso de expurgación se pasaron a una obra aparte los poemas que iban contra el sentir de la época. La colección no se cita antes de la época de Platón, Jenofonte e Isócrates, en que al parecer adquirió celebridad bastante repentina en los círculos antidemocráticos.

¿Podríamos, pues, decir que toda la literatura griega antigua era así, un cuerpo ingente de συγγράμματα desprovistos en absoluto de unidad artística y basado en algún que otro intento de apuntar todo aquello que pudiera recordarse de la obra de los poetas o bardos antes de que éstos cayeran completamente en el olvido? De ningún modo. Cada una de las odas de Píndaro es una unidad artística bien definida. También lo es cada tragedia y cada comedia. Y lo son asimismo, adelantándonos un poco en el tiempo, cada uno de los discursos completos de Antifonte y Lisias. ¿En qué estriba, pues, la diferencia? La diferencia estriba en que en estos últimos tenemos una composición artística concreta hecha para una determinada ocasión pública. En las odas de Píndaro tenemos el texto de estas composiciones tal y como las cantaban los coros; no se trata simplemente del cuaderno de apuntes de un bardo, con listas útiles, fórmulas, transiciones, etc., como en los Himnos y en Hesíodo; no se trata de una simple colección de poesías líricas de Píndaro y otros como él que pudieran recordarse. Los primeros exponentes de unidades artísticas bien definidas que hallamos en la literatura griega son poemas ocasionales, es decir, compuestos para una ocasión determinada.

Para ilustrar esta regla basta citar sus excepciones. Encontramos algunas confusiones en el texto de *Las nubes* y *Las ranas* de Aristófanes: naturalmente, como que cada una de estas comedias se volvió a preparar para una ocasión distinta, con lo que el texto preparado para la primera ocasión se confundió un tanto con el de la segunda. El *Reso*

lo conocía el escoliasta con tres distintos prólogos; el texto de *Ifigenia en Aulide* ha llegado hasta nosotros con dos prólogos distintos, que en nuestros manuscritos se han remendado torpemente reuniéndolos en uno solo, lo mismo que los dobletes en las obras de Hesíodo. Es indudable que al volverse a representar la comedia se introdujeron algunos cambios en el texto. De igual manera, en los discursos encontramos huellas de revisiones. Por ejemplo, en los duelos sostenidos entre Demóstenes y Esquines, cada discurso contiene en la forma publicada lo que parecen réplicas a argumentos empleados en el discurso del antagonista, que evidentemente debieron de intercalarse después [10]. Se brinda un paralelo más próximo al modo en que fueron tratados los *Prooimia* homéricos en los κοινοὶ τόποι [11] —no "lugares comunes", sino "pasajes comunes"— que a veces encontramos repetidos en distintos discursos. Osado sería el que pretendiera determinar el autor de cada uno de ellos.

En los textos de historia hay huellas de una evolución casi exactamente paralela a la que hemos observado en la poesía épica y elegíaca. En rigor, no se ha conservado ningún libro en forma que corresponda a la de la *Teogonía*. Sin embargo, un gran número de fragmentos de la obra de Hecateo, según los citan nuestras autoridades, parecen más bien resúmenes tomados de una especie de incipiente diccionario geográfico. Si alguna vez apareciese, quizá encontraríamos en él huellas del cuaderno de apuntes de un narrador profesional, que contuviera datos, fechas y detalles; pero la obra original estaría ampliada y como recubierta de un cúmulo de material nuevo que se habría ido agregando en épocas posteriores. Igual posibilidad es más evidente todavía en los demás *logographoi* fragmentarios, ya que Hecateo tenía pretensiones literarias y quizá hizo algo muy semejante a publicar un libro.

Herodoto, a mi modo de ver, es un caso aparte. Importa advertir en seguida que es narrador de oficio. Aristóteles lo llama simplemente Ἡρόδοτος ὁ μυθολόγος [12] y no en tono de insulto, sino a modo de descripción. Otros lo llaman ὁ λογοποιός, lo cual no es muy distinto.

[10] Véase Esquines, *In Ctes.*, 13-31, 31-48, 215-242; Demóst., *De Cor.*, 155-6.

[11] Sobre los *loci communes*, véase Cic., *De Inventione*, II, 15. 48. V. gr., Antifonte sobre el valor de los testimonios de esclavos sometidos al tormento; a favor, "Contra la madrastra", 5-13; en contra, "Asesinato de Herodes", 31-55.

[12] Aristóteles, Περὶ ζῴων γενέσεως; 756 b 6.

Hay constancia de sus recitales en Olimpia y en otros lugares. Prácticamente todos los críticos concuerdan en decir que su gran obra está compuesta por diversos *logoi* más o menos independientes, fundidos luego en una unidad un tanto deshilvanada, pero no por ello menos real. Todos concuerdan en decir, por ejemplo, que los *logoi* que se refieren a Egipto y que constituyen ahora el libro II representan una interpolación relativamente posterior, y el propio autor habla de sus *logoi* asirios [13], que no se han incorporado en el *syngramma* que nosotros poseemos. Pero el verdadero carácter de la obra de Herodoto, al menos en su origen, lo define sencilla y acertadamente Tucídides. Fue, y tal era el propósito de su autor, ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα o entretenimiento para el momento, una obra de arte semejante a un drama o a un lay épico, aunque claro está que centrando más el interés en las noticias y datos. Tucídides, en cambio, se proponía que su obra fuera κτῆμα ἐς ἀεί, o sea, un libro para tenerlo y conservarlo. Traducirlo por "un bien eterno", en el sentido de que una gran obra de arte es eterna, es equivocarse de medio a medio. Si se trata de vida eterna en razón de belleza artística, la obra de los dos grandes historiadores es muy igual y, si acaso, la de Herodoto es más obra de poeta. Pero la verdad escueta es que Herodoto compuso *logoi* para entretenimiento del público mediante la recitación o la lectura en alta voz, mientras que Tucídides escribió realmente lo que nosotros llamamos un libro. Escribió una historia sumamente condensada, exacta, rigurosa y difícil, que sin duda se prestaba a ser leída en los círculos cultos o sofísticos, pero que era demasiado difícil para el público en general, y que no perseguía la ἡδονή (el deleite del lector), sino τὸ ἀτρεκές, "la verdad exacta".

Se ha planteado la cuestión de si fue el propio Herodoto el autor del *syngramma* que poseemos, seleccionando, desechando y amalgamando a la manera de un ῥαψῳδός y haciendo así un todo de sus *logoi*. Pero claro está que no fue él quien estableció la división en libros titulados según los nombres de las nueve musas, y tampoco hay pruebas de que fuese el autor de la composición. Sin embargo, la

[13] I, 106, "Contaré ἐν ἑτέροισι λόγοισι cómo Ciaxares y los medos tomaron Nínive", I, 184, 'τῆς δὲ Βαβυλῶνος ταύτης πολλοὶ μέν κου καὶ ἄλλοι ἐγένοντο Βασιλέες, τῶν ἐν τοῖσι 'Ασσυρίοισι λόγοισι μνήμην ποιήσομαι".

[14] Tucíd., I, 22.

cosa está demasiado bien hecha y la empresa supone demasiado trabajo y habilidad para ser obra de un simple librero; y si hubiera intervenido otro gran artista, sería de esperar que fuera mencionado de algún modo. También hay otra prueba fehaciente. Casi puede tenerse la certeza de que el libro IX está sin acabar: no llega a un final realmente efectivo, hecho cuya explicación más obvia es que el autor murió antes de haber terminado su composición. Es bastante seguro que esto es lo que ocurrió también en el caso de Tucídides. Hasta el final del libro VII, su obra termina magníficamente, pero después se añade el libro VIII en estilo completamente diferente. En éste, los documentos se dejan sin elaborar en vez de incorporarlos en la trama de la narración, y los distintos puntos de vista o posiciones no se plasman en forma de discursos.

Como es bien sabido, las primeras palabras de la obra de Herodoto las cita Aristóteles[15] en forma distinta: cambia el orden de las palabras y Herodoto es de Turios y no de Halicarnaso. Al parecer, los distintos ejemplares de la obra variaban. Otra diferencia respecto del libro impreso la pone en evidencia la controversia acerca del modo en que Herodoto utilizó sus fuentes. Siempre que pueden darse dos variantes de algún relato gusta de atribuir cada una a su fuente, unas veces emitiendo su propio juicio y otras no; lo cual es bastante natural. Sin embargo, parece más bien como si el autor, al igual que la mayoría de los rapsodas, hubiera recogido sus narraciones allí donde las encontró, no considerando en general que valía la pena mencionar al autor. Se le acusa de haber sacado varios pasajes de Hecateo, cosa que parece bastante probable. Dicho autor sería la fuente de que era natural que Herodoto se sirviera, y no existe fundamento alguno para hablar de plagio. Pero los admiradores más fervientes de Herodoto tienen otra explicación de los supuestos préstamos, explicación que, sea o no cierta, es igualmente plausible e igualmente instructiva. En los últimos tiempos de la antigüedad clásica estaba muy divulgado un libro llamado "Hecateo", y que al parecer se basaba en el *syngramma* auténtico de dicho autor, pero ampliado con gran acopio de nuevas noticias; y es muy posible que los pasajes[16] acerca del coco-

[15] *Rhet.*, III. 9. 2. Ἡροδότου Θουρίου ἥδ' ἱστορίης ἀπόδειξις. Herod. I, 1. Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε.

[16] *Cocodrilo:* Herod., II, 70; *Hipopótamo:* Herod., II, 71; *Fénix;* Herod.,

drilo y del fénix y el Quersoneso, etc., que, según se supone, Herodoto tomó textualmente de Hecateo, fueran sacados de Herodoto a la fuerza por quienes en fecha posterior revisaron este llamado "Hecateo". Una u otra hipótesis sirven para ilustrar la diferencia entre la concepción antigua y la moderna de lo que es un libro y de la propiedad literaria.

¡Cuántos errores de interpretación no se habrían evitado, por ejemplo, si en un papiro antiguo se hubieran podido poner notas al pie de página! Pero la cosa es que toda mención de fuentes, de crítica y de réplicas a críticas, de pruebas de afirmaciones litigiosas, etcétera, habían de incorporarse en el texto, si eran suficientemente interesantes, u omitirse por completo si no lo eran. Pero, incluso sin notas al pie de página, la formación de un público lector y de un público crítico ejerció gran efecto sobre la literatura griega. Polibio cita y critica a sus autores con no poca libertad, casi como un escritor moderno. Dion Casio pone especial escrupulosidad y detalle en esto, muchísimo más, por ejemplo, que Tito Livio. Y Diodoro, aunque al compilar su *Bibliotheca* consigna naturalmente por completo el nombre de los diversos autores en que bebe, por lo general nos hace saber quiénes eran. Y es que hemos llegado ya a una época de verdaderas bibliotecas y libros.

El caso de la filosofía es también algo distinto. Uno de los más famosos rompecabezas de la literatura clásica griega es explicar cómo es posible que en las *Eclesiazusas* de Aristófanes, obra que se representó a más tardar el año 391 a. J. C., se citen y ridiculicen algunos pasajes de los libros III, IV y V de la *República* de Platón, que no pudieron publicarse mucho antes del año 370, o sea, veinte años después. Las coincidencias son demasiado exactas y numerosas para que puedan atribuirse a un azar. Tampoco es posible que sean añadidos posteriores a la comedia. En las *Eclesiazusas* se parodia y se cita efectivamente lo que ahora llamamos el libro V de la *República*[17], y hemos de señalar también que, en la *República,* Sócrates tiene no

II, 73: cf. Hecateo (de Porph. ap. Euseb. *Praepar. evangel.*, X. 3, pág. 466 B); *Quersoneso:* Herod., IX, 118, c. Hecateo 163 (*F. H. G.*, Jacoby).

[17] Véase mi *Aristophanes,* 186 ss. Adam, *Republic,* vol. I, Apéndice I, pág. 345.

poco que decir respecto de las burlas con que es probable que se reciban sus ideas; sin duda juzgaba por la mofa de que ya habían sido objeto en las *Eclesiazusas*. Ahora bien, ¿qué significa todo esto? Pues significa que mucho antes de que se publicara la *República* tal y como nosotros la conocemos, Aristófanes conoció un tratado o un conjunto de tratados que ahora forman parte de la obra y que le parecieron nuevos y cómicos. Yo supongo que Platón en ocasiones daría lectura de sus obras a un grupo selecto de amigos. Sin embargo, quizá se limitara a dar conferencias en la Academia, donde algunas de las mismas ideas se expresaron con las mismas palabras. Quizá Aristófanes, siendo amigo de Platón, asistiera a sus conferencias, o quizá algún discípulo copiara la conferencia y enseñara sus apuntes a Aristófanes. Sea como fuere, yo creo que es manifiesto que la *República,* en la forma en que ha llegado hasta nosotros, tiene tras sí una larguísima historia. No es probable que fuera concebida como un solo libro; se trata de una obra en diez volúmenes, y aun haciendo excepción de los poderosos testimonios que aportan el estilo y el asunto tratado, no parece que por lo general los libros de filosofía compuestos en aquella época pasaran de un solo volumen. Uno de los adelantos más importantes que se han realizado recientemente en el estudio de Aristóteles es el análisis llevado a cabo por Jaeger sobre las grandes recopilaciones compuestas como la *Ética* y la *Metafísica,* para determinar los distintos libros que las integran. La composición definitiva de la *República* en calidad de unidad artística en diez libros es la última etapa de un largo proceso. Un conjunto de fases anteriores pudo muy bien constituirlo la publicación por separado en forma levemente distinta de los tratados que hoy son partes de la República. Pero antes de publicarse nada debió de haber una fase en que los pareceres y argumentos de Platón eran objeto de enseñanza oral en la Academia. Parece razonable la creencia en que está Jaeger de que la primera etapa de la publicación consistió en las copias que hicieron los discípulos de las conferencias del maestro. En aquella etapa eran ἐσωτερικοὶ λόγοι, destinados a uso interno. Los escritos de Aristóteles que se conservan, con la salvedad de algunas revisiones y correcciones, quizá representen esa fase. Aristóteles se refiere alguna vez a obras de otras clases. Habla de οἱ ἐκδεδομένοι λόγοι, que parece claro que son las obras publicadas o las obras destinadas al público en general, como la *República* y los demás diálogos de Platón. Tam-

bién habla de οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι y de οἱ ἐν κοινῷ λόγοι, cuya naturaleza no está clara [18]. Quizá sean las mismas que las obras publicadas; tal vez sean, por otra parte, las conferencias dadas en la escuela en ocasiones públicas o en ocasiones en que se congregaba toda la escuela. Acaso sean simplemente lo mismo que τὰ λεγόμενα, opinión común. No sabemos ni de lejos lo suficiente sobre el funcionamiento de la escuela para poder zanjar estos puntos. Pero podemos ver las muchas etapas por las que las enseñanzas de un filósofo podían pasar antes de llegar a la que encontramos en Aristóteles o la fase muy posterior que hallamos en Platón. Y esto nos permite comprender cómo es que Aristófanes pudo servirse de las ideas contenidas en la *República* para una comedia algo así como unos veinte años antes de que dicha obra saliera a la luz.

Al reflexionar sobre todo lo expuesto se llega a la conclusión de que Herodoto abrió una nueva era en la historiografía y Platón en la composición de obras filosóficas. Herodoto no sólo consignó por escrito sus materiales; no se limitó simplemente a transcribir uno tras otro los *logoi* de que ya se había servido para sus recitados, sino que los fue trabajando hasta formar una unidad con un argumento y un relato continuo. Análogamente, Platón no se limitó meramente, según nos es dado colegir, a componer un tratado esotérico o tantos tratados, como Anaxágoras, cuyo "libro" [19] podía comprarse por un dracma. Claro está que en la academia producía él tales obras, al igual que otros filósofos, pero su aportación peculiar consistió en el diálogo artístico, una obra de arte o *epideixis*, escrita con aquel aparato destinado a persuadir, encantar o incluso deslumbrar al oyente (ἀκροατήν), acerca de la cual observa justamente Aristóteles: "Nadie enseñaría geometría de esa manera" [20]. No puedo por menos de referirme a una antigua convicción mía. Sabemos que Platón admiraba a Epicarmo y que "dormía con los mimos de Sofrón bajo la almohada". No puedo por menos de pensar que el joven y brillante aristócrata empezó escribiendo mimos o conversaciones, que, como otros mimos, se proponían entretener a los oyentes. Pero sus conversaciones no eran entre pescaderas o cualidades abstractas o cosa parecida. Repre-

18 Véase nota pág. 89.
19 Platón, *Defensa*, 26 d.
20 *Ret.*, III, I, 6.

sentaban las charlas reales de los filósofos a quienes él conocía y sabía parodiar delicadamente, del mismo modo que un estudiante despierto podría remedar una discusión sostenida entre dos profesores en una sociedad erudita. Como dice el Prof. Woodbridge:

"Probablemente son mucho más ingenuas y fieles a la realidad que los diálogos filosóficos que pudiera escribir un moderno... Son relatos de conversaciones, referidos quizá más para deleite del oyente que con el propósito deliberado de llegar a una conclusión o exponer una doctrina. El hecho de que a menudo estén inconclusos... y la falta de resultado concreto puede considerarse como indicio de que son fieles a la realidad..."

Posteriormente, a medida que iba desarrollándose el genio filosófico de Platón, fue menguando el elemento mimético para aumentar en importancia el aspecto especulativo y argumentativo; el humorismo fue esfumándose y al final la mayor parte de la belleza, hasta que, ya en el ocaso de su vida, Platón casi había conseguido desterrar de su corazón al diablo de la poesía como había querido desterrarlo de su ciudad. Pero la consecuencia de sus anteriores obras fue que por vez primera se reconociera un tratado filosófico como un exponente de lo que nosotros llamaríamos *belles lettres*, algo que podía aspirar al encanto literario tanto como un panegírico o una oración fúnebre.

No debemos permitir que nos impresione demasiado el accidente de que Platón sólo esté representado por sus obras acabadas y publicadas, y que Aristóteles, por el contrario, lo esté por sus apuntes para lecciones o ἐσωτερικοὶ λόγοι. Con todo, es bastante probable que ese hecho que hemos llamado accidente no sea simplemente un azar. El estilo de Platón es algo completamente fuera de lo común; los críticos de la antigüedad, al igual que los modernos, lo han considerado en absoluto el más hermoso estilo en prosa que se conoce en la literatura de los humanos. Es, pues, muy natural que se pusiera especial empeño en conservar sus diálogos por su forma, mientras que, tratándose de la mayoría de los demás filósofos, el mundo se ha interesado únicamente por sus doctrinas y razonamientos, y cuanto mayor fuera la sencillez con que se expusieran, mejor. En rigor, parece que el esmero que puso Platón en encontrar la forma exacta tuvo otra consecuencia curiosa.

Es bien sabido que, por lo común, las citas de la *Ilíada* y la *Odisea*[21] hechas por los escritores de los siglos IV y III difieren muy considerablemente de los textos que nosotros conocemos. Parece, pues, bastante claro que Aristóteles y Esquines, por ejemplo, se sirvieron de un texto de Homero que presenta sorprendentes diferencias con el nuestro, y los papiros más antiguos aportan exactamente el mismo testimonio. Lo curioso, sin embargo, es que las citas, muy numerosas, que hace Platón se ciñan en conjunto bastante a nuestra actual vulgata, tal como acabó por salir de las manos de Aristarco y sus contemporáneos. Ahora bien, podemos suponer que el hombre de letras ateniense del siglo IV solía tener su propia versión de Homero[22]; los testimonios son bastantes concluyentes. Parece, pues, que Platón construyó su texto de Homero tan a conciencia, con atención tan escrupulosa al detalle y con tal sentido del estilo poético que, cuando sus libros se enviaron a la Biblioteca de Alejandría, su ejemplar fue utilizado por los grandes gramáticos alejandrinos como texto básico, o por lo menos ejerció sobre ellos gran influencia, unida al inmenso respeto que por lo demás se le tenía a Platón.

Esto nos lleva a considerar el problema final: el de los textos homéricos mismos. Puede considerarse bastante seguro que nuestra vulgata homérica aparece por vez primera en manuscritos alrededor del año 150 a. J. C. Pero ¿a qué se debe que la obra de Homero llegue hasta nosotros en forma tan completamente acabada y dispuesta para su publicación y lectura, mientras los textos de Hesíodo se dejan en el estado caótico que pertenece a un período en el que no se conocía la publicación de obras ni existía un público lector? La respuesta nos la dan nuestros otros ejemplos. De la *Ilíada* y la *Odisea* se hicieron unidades artísticas para una ocasión especial, al igual que una tragedia o una oda epinicia de Píndaro; se destinaban al gran recital de la Panatenea que se celebraba cada cuatro años. En cambio, el bardo que quisiera recitar a Hesíodo podía hacerlo a su modo, introduciendo las variaciones que le convinieran. Su libro era asunto suyo.

La ley prescribía que, en las Panateneas, los poemas se recitaran ἐφεξῆς ("por orden"), prosiguiendo cada rapsoda la narración en el punto en que la había dejado su predecesor; pero, por desgracia, no

21 Cf. *Rise of the Greek Epic*[4], págs. 289 ss.

22 Cf. Sengebusch, *Dissertatio prior*, págs. 185 ss.

sabemos si tal norma implicaba la existencia de un texto verbal fijo o incluso de un orden de incidentes ya establecido. En el caso en que existiera un texto oficial, éste debió de constituir la primera obra voluminosa publicada en la literatura griega. Hay algún fundamento para creer que semejante texto existió, y no hay gran dificultad en suponer que, al caer los pisistrátidas, perdió su santidad el texto que estaba íntimamente vinculado a la memoria de éstos, con lo que durante la mayor parte de los siglos V, IV y III dicho texto volvió a ser fluctuante y el introducir en él variaciones volvió a ser en gran parte cuestión de preferencia personal [23]. Es evidente que Aristarco y sus colegas no dispusieron de ningún texto que hiciera fe, y sin duda no tenían ni rastro de un texto preateniense. Difícilmente podemos decir nosotros —y quizá para ellos también hubiera resultado difícil— si lo que hacían era tratar de restaurar el texto oficial empleado en las Panateneas en el siglo VI o si simplemente se limitaban a realizar un ensayo entre los varios manuscritos muy distintos recurriendo a su erudición e ingenio, para componer así el mejor texto posible. En el caso de las comedias, odas epinicias, discursos famosos e incluso los diálogos platónicos, el propio autor publicó el texto correcto y entonces la obra salió para ser leída por el público en general; en el caso de Homero, este orden parece que fue el inverso. En los siglos V, IV y III, la *Ilíada* y la *Odisea*, en versiones que variaban considerablemente entre sí, pasaron a ser las obras mejor conocidas en Grecia, tanto para la enseñanza en las escuelas como para la lectura privada. Por consiguiente, la necesidad de un texto reconocido y definitivo se hizo irresistible y los alejandrinos la satisficieron. Esto es en gran parte lo que ocurrió, *mutatis mutandis*, con las obras más populares de Shakespeare [24]. La confusión de textos entre los distintos cuartos y folios y la confusión mucho mayor aún entre las distintas versiones para la representación teatral que circularon hasta fines del siglo XVIII e incluso hasta la primera mitad del XIX crearon la necesidad imperiosa de un texto crítico exacto. Claro está que en el caso de Shakespeare y gracias a la invención de la imprenta, se disponía aún de textos que el autor había visto, o al menos que podía haber visto. En el

23 Véase *Rise of the Greek Epic*[4], págs. 283 ss.

24 Cf. Odell, *Shakespeare from Betterton to Irving.*

de Homero no se da ni de lejos tal posibilidad. La tradición tenía que revisarse y depurarse partiendo de sí misma.

Existen otras muchas cuestiones relativas a los libros de la antigüedad que podrían estudiarse, en particular todo el complejo problema de la propiedad literaria y el plagio. Huelga advertir que las consideraciones que he venido haciendo se refieren principalmente a las primeras fases de la literatura clásica griega, aunque existen otros géneros de escritos a los que también se aplican hasta las mismas épocas romana y bizantina: léxicos, como el de Hesiquio y el *Etymologicum Magnum*, escolios y comentarios; obras colectivas de erudición, como las historias de la filosofía que se han insertado en los llamados *Doxographi*, o historias universales, como la *Bibliotheca* de Diodoro o los manuales de mitología como el de Apolodoro. Los compiladores de estas obras continúan en gran medida los métodos que siguieron los primeros narradores o recopiladores de *syngrammata*. Sacan provecho de todo lo que se les pone a su alcance. Pero, por lo que a la poesía y a las bellas letras se refiere, puede decirse *grosso modo* que el gran cambio se opera con el advenimiento del libro publicado y del público lector, ya que incluso en el período romano y en el alejandrino, con sus amplios públicos literarios y su alto nivel de erudición, y todavía más en los iletrados siglos de la Edad Media, la palabra escrita sigue siendo ante todo y sobre todo algo destinado a ser recitado, y la práctica de copiar pasajes enteros de autores anteriores sin mencionarlos prosigue en medida tal, que los críticos modernos, acostumbrados al libro impreso, con paginación y notas, la encuentran desconcertante, cuando no inconcebible.

III. — PROLEGÓMENOS AL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE GRECIA

EL curso que, según opinión unánime, es el más arduo y medular en los estudios que se siguen en la Universidad de Oxford, el de la llamada Escuela de Literae Humaniores, basa su cultura humanística en el estudio de la filosofía griega y de la historia de Grecia y de Roma. Cosa ésta extraña, porque la finalidad de la Escuela no es formar anticuarios, sino hombres cultos que puedan comprender la vida y sus fines. La Escuela tiene la vista puesta en el presente y en el futuro y, sin embargo, su estudio de la vida lo basa en temas que la humanidad, en su inmensa mayoría, considera muertos y agotados. Veamos de comprender este paradójico proceder.

Por lo que a la filosofía se refiere, el problema no es tan difícil. Un hombre al que se le haya despertado la inteligencia —y la Universidad se destina principalmente a personas que se hallan en esa peligrosa situación— no puede vivir sin algo de filosofía. Y es un punto de vista al menos inteligible que el mejor modo, o uno de los mejores modos de enfrentarse con los problemas de la filosofía es estudiarlos históricamente, esto es, ver qué problemas han ido interesando sucesivamente a las mentes más destacadas de la raza humana y qué suerte de respuestas se les han ido dando. Desde el punto de vista pedagógico, esta forma de abordar la cuestión parece mejor, aunque sin duda sea menos apasionante que la de inculcar directamente de un modo dogmático algún determinado sistema filosófico que goce de prestigio en el momento.

En cambio, el estudio de la historia antigua sí parece una base angosta y extraña en que fundar una cultura general. Contra el filisteo es muy difícil defender la historia, sea de la clase que fuere. "Que me enseñen cómo funciona la radio", dirá, "o a curar enfermedades, o incluso la legislación vigente y los hechos económicos de la sociedad moderna, y las distintas teorías para mejorarlos, y no me negaré yo a aprender tales cosas. Pero ¿a santo de qué tengo que conocer yo la *Lex Julia* o la constitución de Clístenes, o incluso la "Bill of Rights" o los presupuestos presentados por Mr. Gladstone? Concedamos que pueda ser útil un cierto conocimiento de la historia; pero, en tal caso, ¿por qué no dedicarse a la historia de los últimos cien años, que tiene relación directa con nuestro tiempo o, en todo caso, al panorama total de la historia de la humanidad desde, por ejemplo, Tutankammon hasta Adam Smith, en vez de ocuparse de los más mínimos detalles de la vida en las antiguas ciudades griegas o incluso en Roma?" Tratemos de aclarar nuestras ideas sobre estas cuestiones.

Recuerdo que Sydney Webb adujo en cierta ocasión un eficaz argumento contra los patrones intelectuales de esta Universidad. "Qué estulticia —decía— la de esas gentes que hablan de un tema como la Historia, o la Historia Moderna. No existe tal tema, como no existe el tema Investigación. Sólo existe la historia de algo; hay investigación de alguna cosa. Puede tener sentido hablar de la historia del sindicalismo, de la gastronomía, del arte de la guerra, de la política de Enrique VIII; pero la Historia de por sí no es nada."

Desde el punto de vista lógico, la objeción es válida. La respuesta es histórica: Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε. "Ésta es la exposición de la *historiê* de Herodoto de Halicarnaso". Dicha obra representa la exposición de su *historiê,* de su *indagación* de las cosas. O sea que en él se relata lo que su autor investigó y había averiguado. Y, naturalmente, había investigado las cosas que a su entender eran las de mayor importancia e interés. Éstas eran principal y cardinalmente τὰ Μηδικά, la Gran Guerra contra los persas, y todo lo que podía contribuir a hacerlas inteligibles y a hacer ver cómo se desenvolvieron. Y la razón que le movió a indagar y a dejarnos constancia de los hechos fue, según nos dice, "para que no perezca el pasado entre los hombres, ni dejen de honrarse las grandes y maravillosas hazañas, las hayan realizado los griegos o los bárbaros"; quizá un impulso más

hermoso y sincero que el que inspiró a Tucídides, aunque es cosa difícil de determinar.

El vocablo "historia" quizá hubiera podido conservar un sentido más amplio del que hoy tiene (por ejemplo, podría haber comprendido la geografía y la etnología), de no haber reducido el campo de su propia *historiê* el segundo de los grandes historiadores griegos. Tucídides compuso una crónica de la guerra entre el Peloponeso y Atenas, y si bien incorporó en ellas los actos y las palabras que se realizaron y dijeron en uno y otro bando, y agregó un maravilloso estudio sociológico de la Grecia antigua y otras observaciones filosóficas que hacían al caso, en conjunto suprimió implacablemente todo aquello que no tenía importancia primordial en el aspecto político. En sus manos, la historia se convirtió en lo que nosotros llamamos "historia política" y, por lo común, ha conservado desde entonces ese carácter. La palabra "Historia" significa en sí historia política; y si un escritor se propone que su *Historiê* sea cosa distinta, tiene que advertirlo expresamente.

Por razones obvias ha sobrevivido esta concentración de la historia en los actos públicos de las grandes figuras de la humanidad, incluso, claro está, los resortes ocultos que sus actos hayan podido tener. Dominadas las masas por un cándido esnobismo o un fanático culto del héroe, les agrada saber de príncipes y conquistadores; y lo que hacen estas importantes personas, por banal o estúpido que sea, está llamado a tener consecuencias trascendentales y, por tanto, vale la pena saberlo; y en tercer lugar, los acontecimientos de la historia política —la muerte y los matrimonios de los reyes, las grandes batallas, las leyes importantes que aprueban los Parlamentos, etc.— forman una serie de hechos bien definidos y separables, que llevan nombres inteligibles, con todo lo cual cabe constituir una armazón histórica. Por ejemplo, el movimiento romántico o el advenimiento de los sofistas representan hechos de mucha mayor importancia e interés que la muerte de Guillermo IV o la batalla de Oenofita, pero no son tan fáciles de comprender, ni sus fechas tan concretas ni su carácter tan definido.

La historia política nos da una armazón de fechas, nombres y hechos concretos. Pero, ¿puede decirse que nos brinde una trama de acontecimientos a la que podamos atribuir valor real? ¿Puede decirse que sea en algún sentido una hermosa narración? ¿Nos hace

enorgullecernos del género humano? Así como se dice que casi todas las personas decentes se ponen enfermas cuando por primera vez en su vida matan un pájaro, yo creo que la mayoría de los estudiosos de la historia política sienten opresión más tarde o más temprano ante la futilidad y el horror que entraña. "¿Eran malas esas gentes?", dijo una vez una campesina italiana a alguien que trataba de enseñarle la historia del Imperio romano. "Sí." "¿Y todos han muerto?" "Sí." "Entonces, no hablemos más de ellos." No es simplemente que la historia política, como los periódicos, mencione tan sólo lo que destaca, y que esto suela ser delitos o calamidades. Es también que, por lo común, el relato todo es sórdido, y que el papel que desempeñan los intereses egoístas y materiales es de una amplitud increíble si se compara con la conducta que normalmente esperamos que sigan nuestros amigos y que esperamos seguir nosotros mismos. El desinterés o el heroísmo que a veces se observa es, por lo común, una reacción provocada por una gran opresión, una chispa de bien arrancada por una montaña de mal. Casi nos atreveríamos a decir si el hombre es bestia tan cruel y despreciable ¿qué valor hay en las luchas de una nación contra otra o de una clase contra otra? Más aún, considerando el pavoroso gasto diario de sangre y de dolor que por todo el ámbito de la creación cuesta mantener vivo al simio insaciable y carnívoro que llamamos el Hombre, ¿podríamos encontrar una gran satisfacción espiritual incluso en su tan cacareada conquista de la naturaleza? Los patrones de la historia convencional son realmente de una pobreza miserable. Siempre espera que nos regocijemos o nos hinchemos de orgullo porque un grupo de hombres, que eran numerosos o tenían armas buenas o comían mejor, mataron o pusieron en fuga a otro grupo de hombres que eran menos numerosos o disponían de armas menos buenas o estaban peor alimentados; o porque los habitantes de un lugar aumentaron en número, o porque son más ricos o pueden trasladarse de un lugar a otro con más rapidez o pueden beber o comer más o matarse con mayor facilidad, ideales todos que son compatibles con aquellas caricaturas debidas al famoso dibujante Will Dysen a principios de la Guerra Europea, en las que representaba a gorilas en aeroplano con gafas de aviador y chalecos recamados de joyas lanzando bombas de alto explosivo por los campos. Esos ideales provocan y dejan sin contestar críticas de la índole de las que Platón lanzó contra los políticos que llenaban a Atenas de

"muelles, naves y ejércitos y otras inepcias por el estilo en vez de instaurar el dominio de sí mismo y la honestidad" y que con menos fuerza repitieron Carlyle y Ruskin contra lo que consideraban el espíritu predominante en los tiempos modernos. En el proceso histórico ha de haber algún elemento valioso si ha de serlo también de algún modo el estudio de tal proceso. Dice Ranke que el cometido del historiador es simplemente estudiar cómo ocurrieron las cosas; pero si las cosas que ocurren no tienen ningún valor, ¿de qué sirve estudiarlas?

Dejemos a un lado cualquier respuesta que pueda darse desde un punto de vista de partido o sectario o patriótico. No es menester que consideremos, por ejemplo, el valor que desde el punto de vista de la gloria tiene para un sunnita turco el estudiar cómo acertaron los sunnitas a humillar a los chiítas, ni cómo los musulmanes desbarataron a los perros cristianos o cómo los turcos pusieron en fuga a los miserables búlgaros, servios y griegos; ni tampoco el valor que como venganza pudieran tener en cada caso los mismos hechos para la parte contraria. Tales emociones pueden ser buenas o malas, pero ciertamente no tienen que ver con la historia científica. Quizá el verdadero elemento valioso en todo el proceso histórico sea el que esboza Aristóteles en sus famosas palabras sobre la πόλις, γενομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν [1]. "La civilización", dice el profesor Toynbee, "es una tragedia con argumento". En tal caso, la sustancia de ese argumento se insinúa en las citadas palabras de Aristóteles. El hombre construyó la muralla de su ciudad para asegurar la vida misma; y desde entonces ha estado luchando, destruyendo y reconstruyendo, apilando Ossa sobre Olimpo y Pelión sobre Ossa, con la esperanza no exactamente de escalar el cielo, sino de alcanzar una vida que pueda llamar buena. El argumento de la historia, la gran aventura del hombre es la búsqueda de una vida buena. Vista así, la historia es una tragedia; pero no en el degradado sentido moderno de relato que acaba en tristezas o en el fracaso, sino en el sentido aristotélico, que considera lo trágico como lo que está por encima de nosotros, la vida que respetamos y no la que despreciamos.

Tal como la mayoría de los modernos la entienden, esta búsqueda puede ser algo que haya de alcanzarse en un futuro lejano, cuando se hayan rectificado todas las condiciones. Según la entendieron casi

[1] "Nacida a causa de la vida, pero que existe a causa de la vida buena."

siempre los griegos, puede ser asequible aquí y ahora, o nunca, viviendo κατ' ἀρετήν. Asimismo, hay muchos elementos diversos que por excelencia parecen dar a la vida un valor indiscutible. Diodoro [2], siguiendo sin duda a Éforo y a Dicearco, encuentra valor en el proceso de enriquecimiento del saber, en los descubrimientos progresivos que vigorizan socialmente al hombre y "humanizan la vida". Ésta fue la común concepción helenística, muy semejante a lo que nuestros periódicos llaman "Progreso". Puede consistir en llegar a adquirir ideas acertadas sobre la vida y el sentido de las cosas, punto de vista que encuentra su culminación en Platón y en los estoicos y su punto más bajo en ciertas exigencias, antiguas o modernas, de la ortodoxia dogmática. Puede consistir, como dirían muchos romanos, en el poder de los hombres que gobiernan, el gran arte arquitectónico que está por encima de todos los demás, característica distintiva del hombre superior. Puede consistir en hallar las leyes y las estructuras sociales acertadas que hacen posible o incluso fácil la vida κατ' ἀρετήν. O bien en crear belleza, ese fin inexplicable, pero perfectamente asequible que es "un goce eterno", "a joy for ever", en el sentido de que las cosas bellas pueden hacer y efectivamente hacen que el corazón humano se sienta conmovido de delicia contemplando la cosa bella muchos miles de años después de haber sido creada. Todos estos y otros elementos contribuyen a que la vida sea buena en algún sentido que pueda honradamente aceptarse. La búsqueda de una vida buena es una idea que da sentido al caos de la historia.

Ahora bien, si esto es así, sería difícil hallar alguna época de la humana experiencia de tanto valor para nosotros como los períodos clásicos de Grecia y Roma. Jamás fue tan intensa ni variada la búsqueda de la vida buena, ni quizá nunca tan esperanzada, como en la Atenas de los siglos V y IV, ya juzguemos por la belleza o desde el punto de vista de la indagación de la verdad o por la riqueza de ideas y la variedad de la experimentación social. La historia de Roma, a su vez, debe su valor, de un lado, a ser continuación de la historia de Grecia y, de otro, a la extraordinaria habilidad que demostró poseer en el arte supremo de gobernar y de aplicar las leyes griegas. Y ambas juntas constituyen la gran civilización que conoció su término antes

2 Introducción y *passim*. Cf. *Rise of the Greek Epic*, pág. 2.

de que surgiese nuestra civilización occidental moderna y de cuya disgregación procedemos.

Las únicas épocas que pueden competir realmente con la antigüedad grecorromana son quizá las que basan sus pretensiones en el desarrollo material y mecánico, como la nuestra, o en la posesión de alguna revelación religiosa. En cuanto a esas dos formas, cabe decir, en primer lugar, que la gran necesidad de los hombres que son hijos del carbón y la electricidad, como nosotros, que viven rodeados, fortificados y asfixiados por máquinas enormemente caras y eficientes, es poder liberar a la Vida del aparato de la vida; y esto lo logramos estudiando una época en que tantísimo contaba el espíritu del hombre y tan poco el aparato de la existencia. La vida griega estaba casi desprovista de aparato. Por lo que se refiere a esa segunda forma, es justo decir que incluso suponiendo, por ejemplo, que para un musulmán rígido ninguna época pueda ser tan estimable como la de la Héjira, ni para un judío rígido la de los patriarcas, todo aquel que piense habrá de encontrar un alto valor, y de carácter especial, en cualquier época que no sea la suya propia y en que el pensamiento sea realmente libre y esté vivo. Creo que para un estudioso con imaginación, por muy devoto que sea de su religión, representa una ventaja incalculable estudiar una época que no haya conocido dicha religión. Si los griegos hubieran sido cristianos, nos serían mucho menos útiles.

Así, considerando simplemente el tema de la historia grecorromana vemos que los tres historiadores más eminentes se entregaron directamente al esfuerzo de formar una comunidad que permitiera al hombre vivir bien en el más pleno sentido de estas palabras. Herodoto describe cómo se formó una Atenas que parecía capaz de encarnar las más altas y variadas esperanzas de ricos y pobres, de hombres de gobierno, filósofos y artistas. Tucídides relata el fracaso de esta esperanza poniendo de manifiesto cómo la Atenas ideal de la oración de Pericles en el libro II fue convirtiéndose en la tiránica ciudad del diálogo mélico del libro V, desde entonces condenada ya inevitablemente al derrumbamiento: "La flota y el ejército fueron borrados de la faz de la tierra. Nada se salvó. Y pocos pudieron volver a su tierra de los muchos que de ella habían salido." Dos siglos después, Polibio refiere cómo, fracasada la esperanza ideal, surgió una nueva ciudad republicana que, aunque no logró procurar al

mundo el don mejor, sí le brindó esta magnífica fórmula: una paz obligada y una administración competente. Hay en todo el tema una gran unidad.

Aquí se suscita otro problema, que a su vez insinúa un valor nuevo y peculiar en el estudio de la historia grecorromana. Tras las metáforas implícitas en vocablos como *floruit* y *Blütezeit*, madurez y decadencia, ¿habrá alguna realidad concreta? ¿Será cierto que las sociedades nacen y crecen y pasan por la madurez y llegan a la decadencia? ¿Es que el gran daimon anual, que constituye la médula de la religión griega, no sólo es señor de la vida vegetal y animal, sino incluso de la ciudad y la nación? Tal proceso de crecimiento y decadencia parece darse claramente en la historia de Atenas y de Roma, sobre todo en su literatura y en su arte, lo mismo que se da, por ejemplo, en la pintura del Renacimiento en Italia. En tiempos modernos, las sociedades son tan grandes y presentan perfil tan confuso, y todas las literaturas nacionales están reforzadas por tal variedad de elementos e influjos extraños a ellas, que no es posible trazar con precisión tal proceso, o al menos no nos es dado hacerlo a nosotros, que vivimos dentro de esa estructura orgánica y nos desconcierta la masa ingente de detalles que presenta. Nuestra visión del mundo que nos envuelve no es ni con mucho tan clara como la que tenemos de los grandes imperios orientales de la antigüedad. Su proceso histórico puede seguirse en su arte, pero en los demás campos jamás realizaron el gigantesco esfuerzo de Grecia y Roma por alcanzar la *aretê*, y, por consiguiente, al caer no cayeron desde muy alto. Pero si existe realmente una cosa que pueda llamarse el desenvolvimiento característico de una civilización, entonces es evidente que su estudio reviste importancia; y el curso de letras humanas que se sigue en Oxford quizá nos proporcione el modelo mejor y más claro sobre el que podemos edificar. En el caso de Roma, particularmente, el proceso presenta especial claridad, desde la tosca promesa del período arcaico hasta llegar al Siglo de Oro, que luego se convierte en plata para desembocar por último en una larga decadencia. En Grecia se da el mismo proceso, pero se da con mayor variedad en los distintos cuadrantes del esfuerzo humano: el político, el literario y el artístico.

Pues, en efecto, otra peculiar ventaja de la historia de Grecia es la pasmosa variedad de formas e ideas que brotan en una pequeña

zona durante el gran período creador. Aristóteles pudo dejar constancia de 158 constituciones políticas distintas, rara vez teniendo que alejarse mucho de Grecia para encontrarlas. Y por lo que a las ideas se refiere, si hacemos abstracción de las que dependen de algún determinado fenómeno histórico, como, por ejemplo, la adhesión al Imperio británico o la fidelidad a la Iglesia Católica o al régimen feudal, se ha dicho con visos de verdad que ni en ética ni en política existe una sola idea moderna que no haya brotado primero en la Grecia antigua y que no sea posible traducir directamente al griego antiguo. Incluso la religión dogmática y la persecución religiosa, que uno cree invenciones puramente modernas o que datan de la Era Cristiana, tienen su germen en Platón y en sus fuentes. La diferencia estriba en que nuestras ideas están embozadas en asociaciones, eufemismos y toda clase de arreos, mientras que las ideas griegas se ofrecen desnudas e inermes. En un primer momento no las reconocemos, pero una vez lo hemos conseguido, nuestros valores se modifican y jamás estaremos ya completamente a merced de las frases hechas y capciosas. Yo me inclino a creer que la diferencia más radical que existe entre la especulación antigua en cuestiones políticas y sociales y la moderna consiste en que nosotros tendemos a ver los problemas en función del dinero y las máquinas, por ejercer uno y otras tan profundo influjo en la vida contemporánea. Los griegos, o al menos los autores griegos cuyas obras han llegado hasta nosotros, los ven en función de las relaciones humanas. Cuando nosotros tendemos a decir: "Este problema se remediará construyendo más casas, generalizando el empleo de la electricidad a menor costo o abriendo un nuevo mercado", ellos decían: "Estos ciudadanos no obran con justicia", o bien "los que ocupan el poder no conocen la templanza". Para ellos, el hombre y el carácter humano tenían una importancia primordial, sin rebozo alguno; y podían tratar las condiciones materiales como si fueran una constante. En cambio, a nosotros nos impresionan hasta tal punto los tremendos efectos que producen las condiciones materiales, que casi consideramos una constante el elemento representado por el carácter humano.

Pero, en definitiva, estas cualidades del fondo únicamente se aciertan a comprender, por lo común, después de un largo estudio. Lo que al principio sorprende, y es lo que más resalta en el curso de letras humanas de Oxford, es la verdadera naturaleza de los libros

que en este curso se leen. Claro está que es muy difícil para un inglés, aunque sea un buen estudioso, leer en griego por primera vez a Herodoto o a Tucídides con la suficiente soltura e independencia para apreciar plenamente la calidad literaria de la obra. Es inevitable que su atención se vea solicitada en exceso por pequeños detalles de lenguaje y de forma y, en consecuencia, que deje de apreciar las cualidades de más bordo. La fuerza es cosa que no se percibe hasta más adelante. Por lo que a mí respecta, confieso que la primera vez que advertí toda la fuerza trágica de Tucídides fue una noche en que leí de un tirón todo el libro VII en la versión inglesa de Jowett. Pero vale la pena notar en particular algunas de las cualidades de orden general de los historiadores griegos.

En primer lugar, la grandeza de su concepción. En el caso de Herodoto llega realmente a un nivel prodigioso. Porque Herodoto no sólo comprende la importancia de las Guerras Médicas para el futuro de la humanidad, sino que además se da cuenta de que el crecimiento del poderío de Persia representa un sistema autocrático de toda el Asia —en el sentido griego del término— y también acierta a percibir las múltiples causas que condujeron a la guerra. Análogamente, en Tucídides la concepción es grandiosa y notable. A comienzos de la guerra vio que ésta iba a tener un significado único en su género ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων; y en seguida empezó a hacer preparativos para escribir su historia —¿habrá hecho alguna vez lo mismo otro historiador?—; y no la entendió simplemente como un choque de grandes fuerzas materiales, sino como una honda tragedia espiritual.

A continuación, en estos dos grandes historiadores se da también una extraordinaria ausencia de retórica, de exageración y partidismo. De distintas maneras, ambos estaban consagrados realmente a la verdad. Nada conozco yo en la antigüedad y poco en los tiempos modernos que se asemeje al interés por el hecho real que encontramos en los autores griegos del período clásico, cosa que ofendió a los griegos de épocas posteriores. Diodoro, siguiendo a Éforo, convierte las Guerras Médicas en un relato de victorias maravillosas y sobrehumanas. Plutarco —si es Plutarco el autor de *De Malignitate*— acusa a Herodoto de "malignidad" porque no exalta con retórica las glorias de lo acaecido ni oculta las miserias de la naturaleza humana

cuando se muestran a la luz. Dionisio[3] elogia a Herodoto, pero acusa a Tucídides de "malignidad" (φθόνος) por haber escogido por tema de su obra una guerra que terminó con la derrota de su país y no haber dedicado su elocuencia a ocultar los defectos y enaltecer la obra de Atenas. Al menos podía haber comenzado su relato con la liberación de Jonia y haberlo terminado con el retorno de los desterrados de File y la amnistía. Recuérdense los primeros capítulos de Tito Livio, en los que ingenuamente afirma que, si alguna nación tiene derecho a adornar con fábulas su propia historia, sin duda es al pueblo romano al que corresponde tal privilegio (!). Tan imposible es imaginar a Herodoto o Tucídides diciendo una cosa semejante como suponer que Madame Curie propusiera que se hicieran falsas afirmaciones acerca de las propiedades del radio fundándose en que si algún metal merece que se exageren sus méritos, no cabe duda de que la prioridad corresponde al radio. Cierto es que Herodoto comete errores: sigue, por ejemplo, un método equivocado para calcular los efectivos del ejército persa. En ocasiones también se deja influir lo bastante por la fascinación de su propio relato y por las creencias normales de su tiempo para aceptar interpretaciones providenciales y sobrenaturales que otras veces evita cuidadosamente. Pero su interés primordial es averiguar lo que realmente ocurrió y después referirlo. Tiene. por ejemplo, dos pasajes que todavía hoy difícilmente puedo leer sin sentir que los ojos se me humedecen: la narración acerca de los oráculos que dio Delfos a varias ciudades, y sobre todo a Atenas inmediatamente antes de empezar la invasión, y el relato propiamente dicho de la lucha en las Termópilas. Sin embargo, si se trata de analizar la narración, se verá que su inmenso efecto no se logra nunca con la retórica ni con la exageración, sino siempre y en todo con el detalle exacto y la sobriedad no quebrantada jamás. Es un rasgo característico del espíritu griego.

En tercer lugar, en los historiadores griegos, como en toda la literatura griega, se acusa un sentido dramático de una fuerza asombrosa. No quiero decir un instinto de lo que nosotros llamamos efecto teatral; eso brilla por su ausencia. Me refiero a la capacidad de hacerse cargo de las dos partes de un litigio y de compenetrarse con los contrincantes de uno y otro bando. Por causas de orden histórico,

[3] *Carta a Pompeyo*, III.

los griegos padecieron mucho de *stasis*. Dentro de la muralla que circundaba a la ciudad, y que había de proteger a un determinado número de tribus, clanes y familias, unidas todas por comunidad de sangre y de culto, en realidad se contenía con harta frecuencia una σύμμεικτον πλῆθος, una "multitud mezclada", de tan distintas razas, antecedentes y tradiciones que le resultaba muy difícil vivir unida. Sin embargo, a pesar de todas sus disensiones, la literatura griega muestra ya desde sus comienzos el deseo único en su género de comprender y respetar a los enemigos así como a los amigos. La misma *Ilíada*, el máximo poema nacional de Grecia, llega a su punto más alto de patetismo al describir la despedida de Héctor y Andrómaca y la muerte de Héctor; su clímax espiritual es la revulsión que se opera en el alma de Aquiles contra su propia venganza. En las tragedias áticas que tratan de la guerra de Troya, como *Las troyanas* o *Hécuba*, se expresa más simpatía por los troyanos que por los griegos, porque no cabe duda de que la necesitan más. No se intenta nunca vilipendiar el carácter del enemigo nacional. De igual manera, Herodoto, aunque considera la invasión persa una espantosa calamidad y juzga que la victoria de Grecia es un triunfo para la libertad y para toda la humanidad —como indudablemente lo fue—, nunca manifiesta tendencia a difamar a los persas. Al contrario, aunque refiere algunos excesos de éstos así como varios de los griegos, demuestra un evidente interés por exponer la educación persa, con sus tres deberes: "cabalgar, disparar el arco y decir la verdad" (ἱππεύειν, τοξεύειν, ἀληθίζεσθαι) [4]. Nunca pone en ridículo al enemigo vencido ni se regocija con la victoria. Relata con algún detenimiento la demoledora respuesta de Pausanias al *mantis* griego que quería ultrajar el cadáver de Mardonio. Cierto es que acepta la división que normalmente se hacía de la humanidad en gentes de habla griega y gentes de lengua incomprensible, *Hellênes* y *Barbaroi*, pero sus prejuicios, de tener alguno, no son nacionalistas en lo más mínimo. Respeta a los egipcios por su efectiva superioridad sobre los griegos en cultura y antigüedad, y siente una admiración romántica por los escitas y otros *Naturvölker*, semejante a la que Tácito sentía por los germanos.

En Tucídides, la falta de prejuicios es tan pronunciada, que casi resulta enigmática. ¿Simpatizaba con su país o simpatizaba con Es-

[4] I, 136.

parta? La verdad es que a veces hace dudar. ¿Era partidario de una democracia como la de Pericles o prefería una revolución oligárquica? Leyendo cuidadosamente su obra se puede llegar a responder a estas preguntas, pero jamás se encontrará la menor insinuación de que uno de los bandos es totalmente negro y el otro completamente blanco. Su interés por la verdad en sí y su potente sinceridad intelectual rayan realmente bastante por encima de nuestros raseros y refrenan nuestros entusiasmos más fáciles. Nosotros comprendemos al historiador patriótico o al entusiasta de una causa, como Treitschke, Motley o Macaulay; comprendemos al historiador que es imparcial en las controversias o luchas que no le afectan ni a él ni a sus contemporáneos, como Ranke o Gardiner; comprendemos al hombre que borra su personalidad y aspira a una exposición objetiva basada en documentos, y no a un relato artístico y personal. Mas para el hombre corriente hay algo extraño en la forma de relatar que encontramos en Tucídides, es decir, el combinar la intensidad de sentimiento con una falta total de espíritu partidista, el mezclar una exactitud implacable y casi de triquiñuela de abogado con un grado de composición artística digno de una gran tragedia. Cierto es que ha habido estudiosos que han acusado a Tucídides de prejuicios en tal o cual sentido, pero, a mi parecer, se refutan mutuamente. La forma en que trata a Cleón y a Hipérbolo es en lo único en que con justicia cabe ponerle reparos. Vale la pena leer la defensa que Grote hace del demócrata radical y patriotero y pensar después si Grote se hubiera expresado en términos análogos de haber vivido durante la Gran Guerra y haber visto más de cerca el tipo que Tucídides describía, βιαιότατος τῶν πολιτῶν καὶ τότε πιθανώτατος τῷ δήμῳ[5]. No existía en tiempos de Grote, ni en los de Jowett. Es cierto que Tucídides expresa su opinión sin mucha reserva; en el pasaje dedicado al mando de Pilo (Libro IV) sí parece apreciarse un cierto tono de irritación. Pero los demás testigos corroboran con creces lo que dice. Califican a Cleón de corrompido, cosa que Tucídides no hace jamás. Tucídides ve en Cleón un tipo característico del espíritu que no sólo arruinó a Atenas, sino que primero la deshonró, o sea, el espíritu de "violencia" que cuadraba a la chusma belicosa.

[5] "El más violento de los ciudadanos y el que por aquel entonces tenía más influencia en el Demos", III, 36.

En cuanto a Hipérbolo, aunque pasa en silencio las causas detalladas que motivaron su ostracismo y se limita a decir que fue condenado a tal pena διὰ μοχθηρίαν καὶ αἰσχύνην τῆς πόλεως[6], en ello no hay nada de increíble. Fue sin duda un importante *dêmagôgos*, y Grote se sentía tentado a considerarlo como el jefe de un partido radical parlamentario violento, pero de nobleza de miras. Sin embargo, la historia íntima de la revolución francesa y de la rusa, o incluso de la Gran Guerra de 1914-18 en algunas partes de Europa, demuestra que es muy posible que individuos vulgares o aun del tipo criminal lleguen a ocupar puestos de gran poder en épocas de sobreexcitación extrema. Otras autoridades mencionan que Hipérbolo murió pobre, pero también dicen que era μοχθηρός y que se presentaba borracho en la Asamblea, institución que disculpaba mucho menos tales debilidades que la Cámara de los Comunes en Inglaterra en el siglo XVIII. Parece, pues, probable que, aunque no fuera corrompido, sí fue en realidad μοχθηρός y un αἰσχύνη τῆς πόλεως, siendo probable que el grueso de los ciudadanos que eran incapaces de decidir si preferían votar a favor de Nicias y contra Alcibíades o bien a favor de este último y en contra de aquél llegaran a la conclusión de que condenando a Hipérbolo al ostracismo no se andaba muy errado. Sea como fuere, estoy de acuerdo con Bury y Cornford en que no hace falta invocar ningún móvil de venganza personal: es evidente que Tucídides sentía una profunda antipatía por los ῥήτορες del tipo de Cleón e Hipérbolo.

Pero todo esto es una digresión. De lo que importa percatarse es de que Tucídides consiguió llegar a comprender y pintar una de las tragedias más grandes de la historia humana, y que acertó a comprender que cuanto más fielmente se atenga el relato a la verdad mayor será su fuerza trágica.

Esto nos lleva a examinar la cuarta característica de los escritores griegos, la que los distingue de los demás historiadores de la antigüedad y también de los de la mayoría de las épocas posteriores, hasta donde nos es dado juzgar; porque claro está que no podemos juzgarnos certeramente a nosotros mismos. Me refiero a su concepto libre y filosófico de la vida. La libertad es, por supuesto, relativa. Todos los hombres están limitados por algunas ideas preconcebidas

[6] "por su bajeza y por la vergüenza de que cubrió a la ciudad", VIII, 73.

de orden personal, nacional o religioso. Se aprecia bien que los autores del Libro de los Reyes, a pesar de ser excelentes escritores, ven el mundo por las más estrechas anteojeras. La magnífica *Ciudad de Dios* de San Agustín ha de construirse para que se acomode a un modelo previamente fijado que no es obra suya. Hasta Macaulay ve el mundo desde una perspectiva que, por sutil y amplia que sea, no por ello deja de poder identificarse fácilmente como el punto de vista de un determinado partido político en una determinada nación y en una determinada época. Cuando decimos que un hombre tiene "prejuicios" o "limitaciones", queremos decir que si se le mostraran varios objetos extraños experimentaría una violenta revulsión ante cosas que en realidad no la merecen o manifestaría una estulta indiferencia ante otras que son realmente hermosas o grandiosas. Pues bien, es difícil concebir que Herodoto o Tucídides llegasen a sentir revulsión ante la estrechez de miras. Cabe imaginarse a Herodoto entrevistando al Kaiser, al Presidente Wilson o incluso a Lenin y demostrando una comprensión total, y a Tucídides componiendo discursos para expresar los puntos de vista de éstos. Cabe figurarse a Herodoto admirando con igual universalidad la expedición de Scott al Antártico y la invención de los rayos X o de la telegrafía sin hilos. Y lo mismo podría decirse de Tucídides, si bien no es probable que condescendiera a tratar de tales asuntos salvo en el caso y en la medida en que se relacionaran directamente con la Guerra.

Esta libertad de miras es extraordinaria; tan extraordinaria, que quizá nos sintamos tentados a exagerarla y a suponer que un griego como Tucídides o Platón escribía y pensaba realmente en el vacío. Pero claro está que nadie hace tal cosa. Los griegos estaban encauzados y limitados por el arsenal de ideas que habían heredado, de la misma manera que estaban condicionados por su ambiente económico y geográfico. Estaban acostumbrados a la esclavitud como institución, esto es, que apenas habían intentado resolver el dificilísimo problema de hacer que los seres humanos colaboren vigorosamente en la consecución de un fin que no tiene interés directo para cada individuo sin el empleo de medios coactivos. (Vale la pena recordar que el Nuevo Testamento les dice cuatro veces seguidas a los esclavos que obedezcan a sus amos; pero esto era en una época en que la esclavitud era mucho más dura que en la Atenas clásica y en que era realmente agudo el peligro de una revuelta de esclavos.) Estaban

acostumbrados a la ciudad, o sea, que entendían cada comunidad como unida dentro por la *philia* y rodeada por un mundo exterior que a menudo era hostil. La lucha era un elemento forzoso en la vida: para salvar la ciudad y su libertad uno podía ser llamado cualquier día a matar o a morir. En mi opinión, su espíritu estaba también profundamente impregnado de una forma de pensamiento que tenía su origen en el culto del daimon anual en sus diversas formas. Concebían todo lo viviente como sujeto a un cierto esquema u órbita: un nacimiento, un proceso de desarrollo, un tiempo de triunfo y probablemente de *hybris* o exceso, seguido inevitablemente por la *dikê* retributiva y por la muerte. Como decía uno de los primeros filósofos: "Todas las cosas se pagan mutuamente expiación y penitencia por sus injusticias, conforme a la ordenación del tiempo." O como lo expresa Herodoto[7] de un modo más personal y mitológico: 'φθονερὸν πᾶν τὸ θεῖον,' 'φιλέει γὰρ ὁ θεὺς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν' "lo sobrehumano siente por naturaleza celos y abate lo que alcanza altura excesiva"; οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν, o sea, "Dios no permite que nadie, aparte de él, sea orgulloso". Tal idea obsesiona a los griegos, y a veces los vence en momentos de indolencia, así como la idea de la evolución nos persigue y nos vence a nosotros. Nuestra concepción es más rica, pero conviene notar que está afectada por nuestro moderno desvío a enfrentarnos cara a cara con la realidad. Es explicación del crecimiento, pero no de la decadencia. Trata de explicar la vida sin mencionar a la muerte, la mañana sin hacer referencia al atardecer o la noche. El griego no se dejó dominar mucho por semejante ilusión.

La libertad de pensamiento de los griegos no fue, pues, absoluta. Tenían también sus límites y su tradición. Pero los límites eran de una flexibilidad maravillosa. Fue levísima la carga que para ellos significó su indumentaria. Al griego le bastaba un indumento, y rara vez llevaba más de cinco —un *quitón,* un *himation,* un cinturón y quizá un par de sandalias—, ninguno de los cuales le estorbaba los movimientos del cuerpo. Y otro tanto acaecía con su espíritu.

Cosa parecida puede decirse en general de todos los historiadores grecorromanos de la antigüedad, aunque claro está que cada uno de ellos tuvo su distinto carácter y valor. Pero hay una forma de clasi-

[7] I, 32 y VII, 10.

ficación que hemos de señalar. Algunos de ellos relatan la historia directamente. Son los historiadores propiamente dichos: Herodoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Salustio, Tito Livio y Tácito. Éstos se proponen deliberadamente relatar y explicar la historia que ellos han vivido o que han oído referir a testigos presenciales o, a veces, —como ocurre con Tito Livio— que han leído en obras más viejas o que saben por tradición. Otros, en cambio, no nos hablan directamente. Y entonces sólo nos cabe el privilegio, el raro privilegio, de oir lo que decían a sus amigos íntimos o al público contemporáneo suyo. Hemos de interpretar sus palabras, juzgar cuándo bromean o exageran o quizá a veces incluso cuándo están prevaricando, y luego formarnos nuestra opinión sobre la verdadera historia. En este grupo figuran principalmente Aristófanes y los demás comediógrafos, los oradores griegos y Cicerón. Merced a su maravilloso epistolario privado, Cicerón es el primer hombre de la antigüedad al que conocemos íntimamente, con la misma riqueza de detalle que a un autor moderno que gusta de revelar su personalidad. A mi entender, conocemos a Cicerón tan bien como a San Agustín, a Rousseau o a Horace Walpole, y los temas de que trata no son menos interesantes.

A estas autoridades hay que tomarlas de un modo distinto que a los historiadores propiamente dichos. Hay que observar sus estados de ánimo y sus motivos. A veces hemos de descubrir cosas que tratan de ocultar y hacer conjeturas sobre lo que les ha provocado un determinado estado de ánimo. No hemos de tratarlos del todo como si fueran historiadores, sino como testimonios. Por ejemplo, cuando Aristófanes ataca a Cleón en los *Caballeros*, podemos observar que siempre defiende indirectamente la causa de los aliados sojuzgados, las ciudades jónicas, víctimas de la explotación y el terrorismo de los secuaces de Cleón, pero que hasta el último verso de la comedia nunca las menciona por su nombre [8]. Es, pues, un testimonio que hay que interpretar, no una narración histórica.

Claro está que incluso el historiador más eminente y más explícito es testimonio a la vez que narrador. Pero el método que consiste en examinar críticamente y aunar datos y testimonios averiguando así más de lo que se proponían decirnos las autoridades de que nos valemos y, a veces, más de lo que ellas mismas sabían es un método

[8] ἵν' ἴδωσιν αὐτὸν οἷς ἐλωβᾶθ', οἱ ξένοι.

que se destaca mucho más en ciertas formas de investigación histórica. Podemos, pongamos por caso, recorrer el terreno sobre el cual se libraron las batallas de Maratón o de Platea, o buscar los pasos que debieron de franquear los invasores del norte en su marcha hacia el sur. Esto nos explicará muchas cosas: podremos comprender por qué el tráfico comercial sigue una ruta en vez de otra, o por qué dos determinadas ciudades siempre se inmiscuyen recíprocamente en sus respectivos asuntos, mientras una tercera igualmente vecina parece como aislada. También podemos leer el enorme cúmulo de inscripciones griegas o romanas antiguas en lápidas que han sido recuperadas y editadas. A veces, en pomposo estilo protocolario, nos refieren algún hecho que al parecer carece de interés. Dicen, por ejemplo, que el municipio de una ciudad concedió honores a un personaje desconocido para premiar su diligencia en la inspección del abastecimiento de cereales. Y después, comparando estos datos con otros, veremos que se pueden establecer deducciones interesantes. Podremos reconstruir así la vida municipal y las leyes de alguna ciudad de la que nada sabíamos, o descubrir algún dato nuevo que haga comprensible la información que ya poseíamos. Claro está que nadie puede olvidar el enorme campo de historia de la antigüedad que nos han alumbrado las excavaciones arqueológicas, las cuales, además de la pericia necesaria para llevarlas a cabo científicamente, requieren un gran esfuerzo de interpretación imaginativa. Y hay también historia en los papiros, no ya narración histórica, como la del historiador cuyo nombre se desconoce y cuyas *Hellenica* han aparecido en Oxirrinco, sino en los datos históricos que brindan los numerosísimos contratos, recibos, avisos para el pago de impuestos y cartas privadas y que al reunirlos y compararlos han convertido uno de los períodos más oscuros de la historia de la antigüedad en uno de los que ahora aparecen iluminados con más viva luz [9].

Por otra parte, si permanecemos fieles a nuestro concepto de la historia como la narración de la Gran Aventura del Hombre sobre este planeta, ¡qué rico filón de historia no hay, para los que saben interpretarlo, en las obras de arte que la antigüedad nos ha legado! Cuando un griego del siglo VI, V o IV tomó en sus manos un trozo de arcilla y se puso a modelarlo hasta convertirlo en una figura o en

[9] Cf. Rostovtzeff, *A Large Estate in Egypt in the Third Century B. C.*

un vaso, pintándolo luego con lo que su imaginación le sugería, lo que hacía era plasmar línea tras línea una expresión de sí mismo y de su época. Las sacerdotisas de la Acrópolis o del Templo de Zeus en Olimpia representan un estadio más grande en la Aventura del Hombre que la mayoría de las grandes guerras. El que tantos y cuantos centenares de miles de personas entablaran una lucha y que un bando venciera al otro bando no nos dice gran cosa acerca de la calidad de la vida humana que en tal época se vivió; el hecho de que un hombre en un determinado momento y lugar concibiera y modelara tales figuras sí nos revela la esencia misma de lo que queremos saber.

Y después, el idioma. Una lengua constituye el precipitado, de una sutileza intensa y quizá no susceptible de análisis, de la experiencia de la raza que la ha creado. ¿Cómo es que los griegos conservaron un aoristo y un rico sistema de participios? O, por otra parte, ¿a qué se debe que los griegos crearan una lengua de tan asombrosa capacidad para expresar las diversas necesidades de la mente humana: la precisión en la prosa, la magia y apasionamiento de la poesía, la fusión de la exactitud con el vasto planteamiento de interrogantes que constituye la filosofía, el humorismo refinado o grosero que mueve a risa a los hombres de dos mil años después? ¿Cabe penetrar merced a qué esfuerzos o azares ocurrió tal cosa o qué fenómenos del lenguaje han conducido a esta extraña capacidad? Una cosa parece clara, y es que ello depende de una riqueza de inflexiones que permite al que habla variar mucho el orden de las palabras en la frase, con lo que se le brinda una riquísima gama de posibilidades de énfasis y sugerencia hasta un punto que está vedado a las lenguas sin flexión.

Y, por último, como el arte, pero más rica aún de sentido y tal vez más fácil de descifrar, es la literatura misma. No me refiero a lo que el escritor dice a sabiendas, sino a la forma en que inconscientemente lo dice o al grado de belleza a que lo eleva. Por ejemplo, Esquilo dice en el *Agamenón* que él se distingue de los demás y "piensa por sí mismo", por cuanto no cree que la divina venganza se desencadene sobre la gran prosperidad como tal. Lo que Dios abate es la *hybris*, no la simple prosperidad. No es realmente φθόνος lo que obra, sino la δίκη. Éste es un punto de un cierto interés histórico secundario, pero no es de la índole a que antes me he referido. Tam-

bién puede probarse, basándose en algunos pasajes, que en el *Agamenón* había tres actores o que había doce *choreutae*. En ello hay un hecho histórico, pero nuevamente cabe decir que no es el hecho importante. Lo que sí tiene la máxima importancia histórica es la belleza y la grandiosidad de la obra misma. El hombre, que venía habitando este planeta desde hacía unos cincuenta mil años, más o menos, invertidos en su mayor parte en comer y ser comido, en destrozar y ser destrozado, creó al fin el *Agamenón* o la *Ilíada* o la *Eneida*, o lo que se quiera. ¡De modo que, después de todo, el proceso tenía algún sentido! Conducía a alguna parte. ¡Hasta es posible que haya valido la pena! Pues bien, eso, si se entiende bien, es un hecho histórico de primerísima importancia. El hecho histórico es la belleza del poema o de la estatua mismos, y no podemos comprender en absoluto tal hecho si no somos capaces de sentir y apreciar la belleza. En caso contrario, el hecho no existe para nosotros. A primera vista, esto parece que es cercenar los hechos de la literatura y del arte de lo que solemos llamar los hechos de la historia —hechos concretos, macizos, como "la batalla de Hastings se libró en 1066", que no hace falta imaginación para comprenderlos. Pero tal distinción es ilusoria, porque en realidad se necesita mucha imaginación para comprender el significado de "la batalla de Hastings se libró en 1066". Lo que ocurre es que el vano intento de entender las cosas sin valerse de la imaginación queda convicto de inutilidad más inmediatamente aún cuando lo que se trata de entender es una obra de arte. Siempre es reo de tal falta, más tarde o más temprano. La historia, como el arte, la poesía y la filosofía, es, en definitiva, cosa del espíritu, aunque no cabe duda de que, por cierta timidez o pereza innata, siempre tratamos de pasarnos sin el espíritu y de conseguir el mismo resultado recurriendo a algún sustituto mecánico, cosa que en última instancia no se puede hacer.

Esta conferencia, y quizá todo este curso, no les dará a ustedes mucha información acerca del período concreto de la historia que estudian. Eso sólo lo conseguirán mediante la lectura ardua y metódica de los grandes textos. Este curso se destina más bien a sugerir ideas acerca del significado y de los métodos de la historia y a brindarles la posibilidad de que aprovechen la experiencia que podemos prestarles nosotros, estudiantes más viejos, que llegamos aquí antes y conocemos el terreno.

IV. — PROLEGÓMENOS AL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

En el *Viaje a Samarcanda,* los peregrinos dicen que se proponen ir "siempre un poco más allá", porque quizá al otro lado de la siguiente cordillera o del próximo brazo del mar,

> *Sentado sobre un trono o guarecido en una gruta*
> *Vive un profeta capaz de comprender*
> *Por qué han nacido los hombres.*

Muy parecida a ésta es la situación del filósofo. El filósofo anda tanteando y explorando un camino y otro con la esperanza de entrar más adentro en el corazón de las cosas y de comprender los problemas supremos que ahora nos desconciertan.

Sin embargo, casi todo estudiante que sienta en sí el οἶστρος [1] filosófico que le empuja a seguir adentrándose en comarcas extrañas no podrá por menos de preguntarse por qué en Oxford no se le enfrenta directamente con los grandes problemas mismos en vez de hacerle aprender lo que sobre ellos han pensado varios hombres de un pasado remoto. Si se juzga necesario estudiar las teorías y las ideas de otros hombres, ¿por qué no puede empezar estudiando directamente a Einstein, Russell, Bergson, Alexander y los pensadores contemporáneos más destacados? Y, sobre todo, ¿por qué retroceder 2.500 años para estudiar a los griegos? Como ha dicho el Sr. Wells: segura-

[1] La picadura de un tábano, como el que ponía en fuga a Io.

mente que todo lo que en Platón es cierto habrá pasado ya a ser patrimonio común, que filósofos posteriores habrán aprovechado y ampliado.

A esto podríamos responder de dos maneras. En primer lugar, en su mayor parte, las principales cuestiones de la filosofía no se plantean para ser resueltas, sino para ser entendidas. La ciencia es cosa distinta. La ciencia puede plantear una determinada cuestión y contestarla; puede investigar la composición química de la sangre y dar una fórmula precisa y exacta; puede preguntar cómo expresar la velocidad constantemente acelerada de un objeto que cae y hallar una respuesta matemática en el cálculo. Pero no existe respuesta tan completa a las preguntas "por qué han nacido los hombres", "cómo conocemos las cosas" o "qué diferencia hay entre lo justo y lo injusto", del mismo modo que no hay respuesta precisa a la pregunta: "¿Cuál es el valor de la *Ode to the Nightingale* o de la tragedia de *Hamlet*?" Cabe proyectar cada vez más luz sobre tales cuestiones; cabe penetrar cada vez más profundamente en ellas; y claro está que —punto que recalcó Kant— se pueden rechazar tajantemente varias respuestas falsas y funestas. Sin embargo, la verdadera esperanza consiste en comprender más y no en zanjar la cuestión. Por consiguiente, de poco sirve limitarse a consultar el manual más reciente y copiar las respuestas que en él se den. El único método es pasar por el proceso de volver a pensar las cuestiones, cada vez más ceñidamente, con la ayuda de las mentes más ilustres que antes pensaron sobre ellas.

La segunda respuesta es bastante distinta. Es ésta la de que, a fin de ver claramente los problemas, debemos intentar salir, hasta donde nos sea posible, de la atmósfera viciada de la tradición y los convencionalismos en que vive asfixiado y aprisionado todo nuestro pensamiento, como el de casi todas las sociedades humanas que nos son conocidas. Una de las grandes enseñanzas que la antropología nos ha procurado es la de la abrumadora influencia que sobre la humanidad ejercen la tradición y las costumbres tribuales, los tabúes y supersticiones heredados. Esa costra es prácticamente irrompible, si no es por el choque de la invasión o la penetración por otra sociedad. En Europa, los grandes movimientos mundiales registrados en el siglo XIX contribuyeron a liberar en gran medida la mente del hombre, pero ahora estamos viviendo la reacción. Subrepticiamente vuelven a cobijarse en sus caparazones, o por lo menos en alguna caparazón; en

Italia, Alemania y Rusia se han ido formando otras nuevas, y en cada uno de tales países, toda expresión del pensamiento que las rompa es reprimida y castigada, o lo ha sido hasta hace poco. Pudiera haberse creído que al ser derrocado el fascismo habría desaparecido este rígido convencionalismo en los distintos países, pero parece más probable que por muchos países se hayan ido difundiendo nuevas ortodoxias de idéntica rigidez, que, como es natural, han provocado rígida oposición en otros. Es posible que la costra esté endureciéndose en vez de ablandarse. Durante toda la Edad Media también abundaron doctrinas filosóficas muy agudas, pero tuvieron que acomodarse al conglomerado de tabúes y dogmas heredados que por razones históricas predominaron en aquel período. La antropología administra su deprimente pócima en dosis aproximadamente iguales al conservador y al radical extremados. Parece indicar que tales conglomerados heredados no tienen prácticamente posibilidad alguna de entrañar verdad o siquiera sensatez, pero que ninguna sociedad puede existir sin ellos ni aun ponerse a modificarlos radicalmente sin que ello suponga un peligro social.

Ahora bien, si queremos pensar, queremos pensar con libertad y salir por el momento de nuestra concha, concha formada principalmente por nuestra religión heredada, por la Revolución Industrial, por la prensa popular, por la mecanización de la vida y por el enorme desarrollo de los descubrimientos científicos y los inventos materiales de que nuestra vida social depende. Si nos contentamos con examinar los grandes problemas permanentes de la filosofía por las gafas de nuestra actual civilización occidental, entonces lo que hacemos es sencillamente acariciar los muros de nuestra prisión.

¿Cómo podremos conseguir evadirnos de ellos? Para esto, lo que hace falta es que por algún tiempo podamos mirar el mundo por los ojos de gentes que, en primer lugar, tengan grandeza intelectual; en segundo término, que en la mayor medida posible estén libres de nuestros propios prejuicios y convenciones; y, por último, que, de ser posible, no estén demasiado imbuidos por los suyos propios. Pues bien, los griegos cumplen estas tres condiciones. Su eminencia intelectual está fuera de duda; acerca de esto no añadiré nada más. En segundo lugar, vivieron, en términos generales, antes de que se produjera ninguna de las principales circunstancias que a nosotros nos limitan, aunque claro está que en una fase posterior de nuestros

estudios tendremos que examinar detalladamente qué elementos de su tradición actúan todavía entre nosotros sin que se reaccione contra ellos. En tercer lugar, de todos los pueblos que nos son conocidos en la historia, los griegos fueron, con mucho, los que pensaron con mayor libertad. No es exagerado decir que, haciendo abstracción por el momento de la India y de la China, no hay más filosofía que la griega o la derivada de ésta.

Esta línea de pensamiento plantea una dificultad, pues se dirá: "Si aquel pueblo era tan diferente de nosotros en puntos de vista y condiciones sociales, ¿de qué nos sirve? ¿Se planteó las mismas cuestiones que nosotros? ¿Trató de comprender lo que nosotros queremos comprender?" La respuesta es que sí; nuestra civilización desciende de la suya, y la realidad es que se planteó tales cuestiones y trató de penetrar el sentido de lo que nosotros también intentamos comprender. Suele decirse que el gran abismo que separa la filosofía antigua de la moderna es la *Crítica* kantiana. La idea de que las leyes de la matemática y de la lógica pueden ser simplemente las que rigen el funcionamiento de nuestra mente humana y no nos dan noticia alguna del mundo exterior es un descubrimiento o teoría modernos y no parece que se le ocurrió a ningún hombre de la Antigüedad. Esto probablemente es cierto, aunque se le parecen bastante algunas frases de Demócrito en las que afirma la total imposibilidad de que conozcamos el mundo exterior [2]. Pero, en términos generales, el filósofo de la antigüedad es punto por punto como el peregrino de Mr. Flecker, igual que el hombre moderno que duda, enfrentado con un mundo y un yo que no entiende y en el cual sabe que se extravía con frecuencia. Tomemos dos o tres grupos característicos de problemas.

En primer lugar: ¿hasta qué punto trató el filósofo griego de escapar de su tradición? Fue educado por los λόγοι τῶν Ἑλλήνων que Hecateo calificó de πολλοὶ καὶ γελοῖοι [3]; por Homero, Hesíodo y otros poetas, por el ritual local de los templos, con sus fábulas e idolatrías y su politeísmo antropomórfico falto de crítica. ¿Pudo realmente desembarazarse de todo ese fárrago? Veamos algunos fragmentos de la obra de Jenófanes [4]: "Los dioses no mienten ni roban ni cometen

[2] Cf. Dem., Φυσικά en Diels, *Vorsokratiker*, II; Ritter y Preller, pp. 166, 167.

[3] "Los *Logoi* de los griegos son variados y risibles."

[4] Cf. Jenóf., Σίλλοι y Φυσικά en Diels; Ritter y Preller, pp. 78 ss.

adulterio; los que mienten son Homero y Hesíodo. Sólo hay un Dios." Hasta aquí, el pensamiento no es particularmente notable, pero obsérvese lo que sigue. Este Dios único "no es semejante al hombre en modo alguno, ni en la forma ni en la mente. ...Si bueyes y leones tuvieran manos y fueran capaces de hacer obras de arte, hubieran hecho dioses a semejanza suya: los caballos, dioses como caballos; los bueyes, dioses semejantes a bueyes, y así sucesivamente." Esto es un pensar verdaderamente libre, pensamiento que nos cuesta trabajo seguir. "Dios no tiene partes; οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ'ἀκούει, todo él ve, piensa y oye. En ningún aspecto se asemeja al hombre, ni en la forma ni en la mente." Esta expresión "ni en la mente" hace pensar. Recuerda al místico árabe medieval que dijo que llamar "justo" a Dios era tan tontamente antropomórfico como decir que tiene barba, y es curioso hasta qué punto los primeros filósofos llevaron su negación del antropomorfismo. Esa mente, esa mente no humana que llaman Dios, en cuanto tiene forma, para Meliso y Parménides es ¡una esfera! También es lo Uno, la única existencia.

Hay en Jenófanes y en Parménides un impulso apasionado que les hace natural escribir en verso, pero, como en el caso de Lucrecio, es, por una parte, un escepticismo apasionado, una repudiación de las anteojeras y un anhelo de libertad de visión y, por otra, una fe en el logro de una nueva revelación. Esta tendencia se puede ver llevada aún más lejos en el caso de Diágoras, que negó a los dioses, y de Anaxágoras, que llegó a decir que el sol no era un dios, sino una masa de materia al rojo blanco. Esta determinación a hacerse libre nos da la clave de una de las más famosas controversias que se libraron en el siglo V —el intento de establecer una distinción entre φύσις y νόμος— entre la verdadera ley de la naturaleza y la ley de la mera convención, aceptada durante tanto tiempo y practicada de un modo tan instintivo que parece naturaleza.

Hasta aquí he venido exponiendo cómo los griegos, en cuanto dio comienzo la filosofía, se elevaron por encima de sus tradiciones y convenciones y pensaron con independencia. Nada se encontrará, por ejemplo, en el pensamiento medieval, que se aproxime a tal libertad.

Tomemos a continuación algunas de las determinadas cuestiones que les preocupaban. En primer término se presentaba la cuestión siguiente: "¿Qué es real en este mundo? ¿Qué es el mundo mismo?

¿Cuál es su ἀρχή o su sustancia original? ¿De qué está constituido?" Entre los primeros sabios jonios parece que el deseo predominante fue el de encontrar alguna simplificación o unificación de este todo confuso que todos sabemos que es un *cosmos* u orden. Tales, hasta donde nos es dado entender los escasos fragmentos de su obra, dijo que el secreto era el agua. Sin agua no había vida. Tales veía que de la tierra muerta brotaba vida bajo la lluvia; veía que en el fango del río germinaban organismos. El agua era el secreto de la vida, y además, el agua cambiaba "hacia arriba" y "hacia abajo", convirtiéndose de un modo en vapor y de otro en materia sólida. Toda la materia era en realidad agua. Su discípulo Anaxímenes adoptó el mismo punto de vista, pero prefirió llamar a esta sustancia uniforme por su término más alto o más raro: vapor, 'Αήρ; vapor que se condensaba en agua, se espesaba en fango y seguía solidificándose para trasformarse en tierra, en roca, en hierro. Todas las diferencias que las cosas presentan se debían a cambios en el grado de condensación. Anaximandro, un discípulo algo más viejo, aceptando la misma concepción fundamental, se refería a la materia original llamándola lo indefinido o indeterminado (τὸ ἄπειρον). Los tres jonios sustentaban en realidad la misma doctrina, pero era bastante difícil creer en esta completa unidad de la materia, y otros sabios, sobre todo Demócrito —una de las figuras más grandes de la filosofía en sus primeros tiempos— inició una explicación mejor con una teoría que ha tenido una historia extraordinariamente ilustre en el progreso de la ciencia. Según él, la materia podía descomponerse por división o τομή en trozos cada vez más pequeños hasta que por último se llegaba a algo Ἄτομον, *individuum,* "indivisible". Estos elementos indivisibles eran, al parecer, de distintas formas o propiedades, y se combinaban de modos infinitamente distintos. A esto y no a las simples diferencias de condensación se debía la infinita variedad de las cosas. Nunca podríamos conocer los ἄτομα, pero ellos eran la única realidad, ellos y el vacío entre ellos. Todo lo demás es cosa de nuestros sentidos o de nuestra fantasía.

Pero aquí topamos con una contradicción bastante curiosa. Los filósofos jonios dieron a las generaciones posteriores la impresión de ser lo que hoy llamamos "hombres de ciencia", despreocupados de la religión. Tales descubrió que la luz de la Luna sólo es reflejo del Sol; por una especie de trigonometría elaboró un método para medir

altitudes; se dice incluso que predijo un eclipse. Anaximandro inventó el reloj de sol, etc. Estudiaron los fenómenos físicos y en particular lo que los griegos llamaban *ta meteôra*, "las cosas del firmamento", como astronomía, los solsticios, el trueno y el relámpago, etcétera. No hacían caso alguno de los dioses del Olimpo ni en general de lo que los griegos llamaban *theologia*, las historias o leyendas de los dioses. No obstante, como ha señalado el Prof. Cornford, aceptaron sin ponerlos en duda ni exigir pruebas una serie de ideas y principios religiosos primitivos; por ejemplo, las concepciones de la *Moira* y la *Dikê*, de la pureza y la impureza, el principio de que "sólo lo semejante actúa sobre lo semejante", de que "sólo lo semejante conoce lo semejante"; de que el universo es un *Cosmos* u orden y de que es, por tanto, Uno. Tales insiste incluso en que el *Cosmos* está "vivo" (ἔμψυχος) y "lleno de dioses" (δαιμόνων πλήρης) [5].

Aristóteles se refiere a veces a creencias de esta clase calificándolas de "antiquísimas", y no se puede por menos de recordar las afirmaciones de Herodoto [6] sobre la religión de los pelasgos, que celebraban ritos de fertilidad de la tierra y elevaban oraciones a dioses que carecían de nombre y de forma. Fueron "Homero y Hesíodo" los que les inventaron a los griegos una teoría y "dieron títulos a los dioses y les atribuyeron honores y artes". Los filósofos se desentendieron de las creaciones artificiales de "Homero y Hesíodo", pero no fueron capaces de desembarazarse de la religión más primitiva e instintiva.

Los jonios, pues, se ocuparon principalmente de la ciencia física. Pero, después de todo —pensaban otros— ¿es éste el modo justo de plantear la cuestión? ¿Podemos descubrir qué es lo real preguntando de qué está constituido el mundo material? Por una parte, el mundo material está siempre cambiando; el cuerpo del hombre, la hierba, el río no son hoy lo que eran ayer; por otra, el mundo material sólo lo conocemos a través de nuestros sentidos, que nos engañan constantemente. En tercer lugar, nunca es exactamente lo que pretende ser

[5] Cf. Anaximandro (fragm. 9, Diels; todas las cosas acaban en aquello de que proceden; "pues se pagan unas a otras reparación e indemnización (δίκην καὶ τίσιν) por su injusticia, con arreglo a la ley del tiempo". Empédocles (de una escuela distinta): "por tierra vemos tierra; por aire, aire", etc. Cf. también su fragm. 115 sobre la impureza.

[6] II, 51 ss.

ni lo que nosotros lo llamamos. La línea que llamamos recta nunca es recta; la mesa que llamamos cuadrada nunca lo es; el hombre que llamamos sabio comete errores estúpidos. No obstante, siempre hay una cosa o un mundo de cosas que permanece inmutable, que es conocido con certeza y que es siempre absolutamente exacto: esto es, el número o la aritmética. Dos y dos son siempre cuatro, el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es y será siempre igual a los cuadrados de los catetos, aunque todo el mundo material se disolviera en el caos. De aquí arranca la gran escuela de Pitágoras y más adelante una gran parte del platonismo. ¿Por qué este mundo de certidumbre, de verdadero conocimiento por contraposición a la simple aproximación y conjetura, no puede extenderse más allá del campo de la aritmética? Conocemos exactamente el sentido de dos más dos o del cuadrado de la hipotenusa. Supóngase que conociéramos con igual exactitud el significado de la justicia, de la virtud, de la belleza, τὸ δίκαιον, ἀρετή, τὸ καλόν. ¿No podríamos adquirir igual certidumbre acerca de todos los problemas de nuestra vida moral? Después de todo, son cosas reales, no palabras. Existen, aunque no podamos verlas con los ojos corporales. Definámoslas, pues, y cerciorémonos de ellas, adquiriendo así el conocimiento que resuelve el acertijo.

"Eso es soñar y nada más", decía Heráclito. Y además, en fin de cuentas, ¿por qué hemos de buscar esa realidad inmutable? ¿Por qué no enfrentarnos con el hecho patente de que no hay tal cosa? Todas las cosas están cambiando sin cesar, dice Heráclito. Ésa es la verdad esencial. Ese eterno fluir es la realidad. Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, πάντα ῥεῖ[7]. No es posible bañarse dos veces en el mismo río..., "ni siquiera una", agregó un discípulo, porque mientras uno se baña deja de ser el mismo río. Todo es γένεσις, no οὐσία, todo *deviene*, nada *es*. Πόλεμος πάντων πατήρ, esto es, todas las cosas nacen de un choque de contrarios... Heráclito es el más apasionante de los filósofos antiguos, y las más de las veces da la impresión de un genio encumbrado e intolerante. Sus magníficas paradojas le granjearon el favor de los estoicos, que le atribuyeron una buena parte de su propio sistema haciendo a menudo difícil determinar su verdadera doctrina.

7 "Todas las cosas se mueven y nada está fijo: todo fluye."

Pero los fragmentos son bastante numerosos y su estudio queda recompensado con creces.

Hasta aquí hemos venido considerando formas de la cuestión "¿Qué es lo real?" o bien "¿De qué está compuesto el mundo?" Éste fue el problema de que partió la filosofía griega, y el comienzo fue brillante. Nos es dado ver cómo una forma de respuesta fue conduciendo a otra. Pero la decepción no tardó en producirse, y la principal corriente de la filosofía tomó otro rumbo. Ya avanzado el siglo V, la gente decía, con Sócrates y la mayoría de los sofistas, que tales investigaciones sobre la naturaleza, el mundo y las estrellas eran estériles. Esas cosas —decían— son incognoscibles; más vale ocuparse de problemas más prácticos y más dóciles, como, por ejemplo, la ética y la política y la naturaleza del alma; lo cual es justamente lo contrario de lo que diría un moderno. Para nosotros son precisamente la ética, la política y la naturaleza del alma las que plantean los problemas de imposible respuesta; la ciencia física y la astronomía, en cambio, han conseguido ya un enorme cúmulo de resultados concretos y prácticamente ciertos. La explicación de la paradoja es bastante evidente. Los griegos no podían llegar muy lejos en física o, de todos modos, en los vastos problemas que quisieron abordar sin disponer de todo un conjunto de instrumentos científicos para la observación exacta, la medición y la experimentación que, claro está, no poseían. De aquí que después de la primera gran explosión de curiosidad y especulación sobre el mundo volvieran los filósofos del siglo V a los estudios que dependían principalmente de la introspección, de la capacidad de razonar y de la imaginación. El equilibrio lo restableció hasta cierto punto Aristóteles.

Sócrates, según nos dicen, empezó estudiando física, como la llamaríamos nosotros, y τὰ μετέωρα, cosas del firmamento, como astronomía; después, dándose cuenta de que no sabía nada y de que no podía averiguar nada con certeza, pasó a una nueva forma de filosofía que puede denominarse grosso modo análisis de la introspección. La gente estaba empleando siempre términos como "bien" y "mal", "justo" e "injusto", "bello" y "feo"," saber" y "pensar"; ¿qué querían decir en realidad con estas palabras, y qué realidad había detrás de ellas? Es el paso de los juicios de hecho, que parecen inasequibles, a los juicios de valor en función de lo humano, a los que quizá quepa llegar. La cuestión fundamental ya no es "¿qué es el mundo?",

sino "¿cómo debiera vivir el hombre?" (En Platón, esta cuestión se hace depender en gran parte de una teoría del conocimiento y de la realidad. Es difícil determinar hasta qué punto las teorías platónicas las sustentaba Sócrates, pero no lo es advertir el eslabón de unión.) Sea como fuere, el estudio de la ética se desarrolló con éxito pasmoso en las cuatro o cinco generaciones siguientes a Sócrates; de hecho, casi cabe decir que a la humanidad no se le ha ocurrido ninguna idea importante en la esfera de la ética desde el siglo IV a. J. C. Claro está que la cuestión ¿"qué es la justicia?" o "¿qué es la vida buena para el hombre?" se le ha planteado a toda comunidad humana, por primitiva que sea. Y en términos generales la respuesta se ha dado en forma de un sistema de *Themis* y tabú, de cosas que "se hacen" y cosas que "no se hacen". Si se observaban todos los tabúes no se hacía nada contrario a la *Themis;* no se cometía transgresión y, por tanto, no se incurría en castigo. Toda transgresión de la *Themis* había que repararla. La *Dikê* se abatía sobre el transgresor y restablecía la balanza. Cuando se analiza, *Themis* resulta ser la costumbre tribual, lo que se hace siempre, es decir, lo que hacen los que saben. De aquí que *Themis* sea el tema especial de los oráculos; en situaciones en que ninguna persona corriente sabe decir lo que hay que hacer, el dios o el héroe ancestral en su tumba lo sabe y nos dice lo que es verdaderamente *themis* [8].

Es digno de notar que Platón, influido quizá por Pitágoras, está fuertemente inspirado por estas ideas primitivas de *Themis,* aunque las desarrolla hasta tal punto que ya casi no se reconocen. En su espléndido estudio sobre la justicia, *La República,* le parece a Platón que la justicia, tanto en el macrocosmo de la ciudad como en el microcrosmo del individuo, es una especie de división del trabajo, cosa que resulta desconcertante hasta que advertimos que en realidad se trata de la primitiva concepción de la organización tribual que resurge en forma nueva. En la tribu primitiva, cada clase tiene asignada su *Moira* o porción, su *Ergon* o función, y las cosas van bien si cada clase y cada individuo se atienen a su *Moira* y desempeñan su *Ergon,* sin cometer transgresiones ni violar los de los demás. Dicho en fraseología moderna: todo el mundo tiene su obligación social que cumplir y los derechos consiguientes. Es la vieja *Themis,* pero am-

8 Véase mi obra *La religión griega,* final del cap. I.

pliada enormemente por la imaginación, y hecha más positiva; una *Themis* en que se nos puede llamar no ya a morir por la tierra de nuestros padres —a ello obligaban las leyes tribuales más antiguas—, sino a morir por la verdad, o bien, como explica en un maravilloso pasaje del libro II, a desafiar toda la ley convencional de la propia sociedad en aras de la verdadera ley de que ha renegado o se ha olvidado. Nadie que los haya leído podrá olvidar fácilmente sus pasajes sobre el hombre justo en la sociedad malvada o extraviada, sobre cómo habrá de ser azotado y cegado y al final empalado o crucificado por la sociedad que no le entiende porque es justo y parece lo contrario, sobre cómo en definitiva es preferible para él sufrir de esta manera que seguir a la multitud en la comisión del mal.

Esta concepción de la vida buena como desempeño de una función o cumplimiento de un deber por un miembro de un organismo o bien —para emplear el estilo de la escuela estoica— como una voluntad libre que coopera con Dios en la consecución de su propósito desconocido, representa un incalculable progreso sobre las concepciones basadas en los tabúes que regían en la antigüedad y que en conjunto son corrientes entre la mayor parte de la gente en la época actual. Constituye un gran adelanto, por ejemplo, sobre las concepciones del Antiguo Testamento o del cristianismo medieval, que en distinto grado se basan en pecados y castigos.

El mismo ambiente racional y humano se respira en la *Ética* de Aristóteles, donde en vez de un sistema de pecados y castigos el autor opera con un sistema de tendencias psicológicas o modos de conducta, cada uno de los cuales puede ser demasiado débil o demasiado fuerte para el bien general. Es cuestión de proporciones; lo acertado es alcanzar algún καιρός o punto justo, observar un μέτρον o medida.

Estas dos concepciones son fundamentalmente sociales. El principal asunto del individuo es servir a su comunidad. Más adelante, cuando la civilización griega falló y se hundió con la extenuación provocada por la Guerra del Peloponeso, cuando la ciudad no contaba ya mucho y el alma individual se destacó resaltando en toda su importancia suprema e infinita, nacieron dos grandes escuelas: la estoica y la epicúrea. Al problema de la ética dieron las dos soluciones distintas que desde entonces han dividido a los pensadores. ¿Cómo debe vivir el hombre? Los epicúreos, siguiendo a Demócrito, dijeron que

debe vivir de tal modo que haga posible una vida feliz y satisfactoria. El bien que había que alcanzar era lo que llamaban ἡδονή, "dulzura" o placer, mientras Demócrito lo había llamado εὐθυμία y otros εὐδαιμονία, Nosotros, con palabra más flaca todavía, lo llamamos "felicidad". El bien era un estado de bienestar, y virtudes tales como la valentía, la prudencia, la templanza, la justicia, etc., sólo tenían valor porque producían bienestar.

Los estoicos adoptaron justamente el punto de vista contrario, el de que nada es bueno excepto la efectiva calidad de bondad, la ἀρετή, que generalmente se traduce por "virtud". Según ellos, la acción misma es lo que importa, o más bien la voluntad de obrar, sin pensar en las consecuencias. Más aún, las consecuencias no importan en absoluto: el placer o el dolor, la riqueza o la pobreza, la salud o la enfermedad, el éxito o el fracaso, no son del alma: ¿A quién le importará un comino de tales cosas cuando el alma aparezca desnuda ante Dios? Por otra parte, son cosas que no están en nuestro poder, simples resultados fortuitos; lo único que importa es nuestra voluntad de obrar justamente, cosa que está absolutamente en nuestro poder, independientemente de que estemos sanos o enfermos, de que seamos libres o esclavos.

Expresado brevemente: o existe algo que se debe hacer por alguna razón absoluta, sin atender a las consecuencias, porque está bien, o no hay tal realidad transcendente y es asunto nuestro averiguar y seguir la línea de conducta que en conjunto dará los mejores resultados. A mi modo de ver, la mayor parte de la gente sustenta unas veces un punto de vista y otras el otro.

Así, en esquema muy aproximado y escueto, vemos que los griegos hasta la época de Platón y Aristóteles se enfrentaron con tres problemas principales: 1) ¿Cómo podemos pensar libremente, sin las anteojeras de la tradición? 2) ¿Qué es lo real en esta masa desconcertante que nos rodea? o ¿de qué está compuesto realmente el mundo? 3) ¿Qué debe hacer el hombre o qué es el bien?

En rigor, nuestro estudio de la filosofía griega en la Escuela de Literae Humaniores se limita casi por completo a los escritos de dos filósofos, Platón y Aristóteles, y en realidad principalmente a una obra de cada uno de ellos, *La República* y la *Ética*, respectivamente. La elección de estas dos obras es en conjunto un acierto, y se ha producido en virtud de ciertas condiciones históricas. Platón en forma

neoplatónica constituía una fuerza en la Iglesia cristiana primitiva, de un lado, por la influencia de San Agustín, que lo conocía a través de Boecio y de una traducción latina de Plotino, y de otro, por simples falsificaciones, como el libro de Dionisio el Areopagita, el supuesto platonista converso de San Pablo. A Aristóteles sólo se le conocía a través de partes de su *Lógica*, hasta que el grueso de sus escritos, con toda su espléndida cohesión y sentido común, fue traducido del árabe en el siglo XIII y aceptado como base de la filosofía cristiana por Santo Tomás de Aquino. Su sistema "escolástico" dominó el pensamiento cristiano a lo largo de dos siglos, después de los cuales empezó a encontrar la rivalidad del platonismo o neoplatonismo resurgido en el Renacimiento. Sin embargo, Aristóteles conservó una posición firme en las universidades, y el puesto que ocupa Platón en nuestro Curso de Clásicas es, según se dice, una audaz innovación del doctor Jowett.

Hemos optado, pues, por Platón y Aristóteles. ¿A qué otros podríamos haber elegido? En el siglo XVIII, en que no estaba muy extendido el conocimiento del griego, pero sí el del latín, la filosofía antigua estaba representada principalmente por Cicerón y Séneca. La obra de Cicerón *De Officiis* o "De los Deberes de Tulio" casi llegó a ser un breviario popular entre la gente culta. Es un libro muy hermoso, pero a estas alturas ya hemos excavado sus cimientos y hoy preferimos algo más original y menos derivado, lo cual nos hace recalar inevitablemente en Grecia. Si buscamos entre los filósofos griegos, veremos que la obra de Platón y Aristóteles es la que mejor se ha conservado con mucho. De ambos filósofos poseemos un cúmulo muy cuantioso de escritos auténticos. Los dos únicos rivales en que cabe pensar serían los dos estoicos, Epicteto y Marco Aurelio, que todavía se leen por su mensaje propio, pero que están ya aprisionados en una rigurosa ortodoxia; Sexto Empírico, el gran escéptico, crítico interesante, pero no filósofo original y vivificante, y, posiblemente, Epicuro. Pero ni en genio, ni en originalidad, ni en volumen, ni en influjo sobre el mundo del pensamiento podría compararse ninguno de éstos a los dos elegidos.

Además, los dos autores presentan curiosos contrastes entre sí. En primer lugar, aunque la tradición ha conservado un gran volumen de escritos de uno y de otro, los ha tratado de un modo tan distinto, que casi raya en la travesura. Ha conservado toda la obra publicada

de Platón, pero ninguno de sus escritos inéditos, a menos que contemos entre ellos sus trece cartas; de Aristóteles, en cambio, ha conservado cantidad de notas inéditas para lecciones y ni una sola obra acabada y publicada, a menos que consideremos como tal la *Politeia Athenaiôn*, que ocupa una posición ambigua. Cicerón, que conocía los *Diálogos* de Aristóteles, habla con admiración de su fluido estilo, pero, tal como la obra de los dos escritores ha llegado hasta nosotros, sus respectivos estilos presentan el más abierto contraste: filosofía escrita en el más exquisito lenguaje, de modo que hechiza y a veces desconcierta como un poema, y filosofía escrita en apuntes, que son más bien como telegramas, los cuales contienen unas veces la osamenta desnuda del pensamiento, otras epigramas y frases brillantes y otras, al parecer, meras confusiones y repeticiones. Presenta interés extraordinario estudiar los dos métodos al mismo tiempo.

Si tratamos de calar en el estilo hasta llegar al pensamiento de estos dos filósofos se pondrán de manifiesto otros grandes contrastes entre ellos. En primer lugar, como hemos observado antes, Platón, estando muy influido por la escuela pitagórica, no sólo ponía la matemática en el centro del conocimiento, sino que acusaba también algo de aquella inclinación hacia el misticismo primitivo que se encontraba en Pitágoras y que se reforzó aún más por el profundo resentimiento de Platón contra la democracia ateniense. Frente al *Demos* estaba dispuesto a erigirse en campeón de la *Urdummheit* de la que aquél había escapado tan orgullosamente, a idealizar lo espartano por ser Esparta la antítesis de Atenas, y a hacer el elogio de la vida retirada de contemplación, porque en ella se escapaba de las tormentas y la polvareda de la vida pública. Y, no obstante, es siempre un hijo de la Atenas del siglo V, para el cual la actuación política y el servicio público constituyen el verdadero aliento vital, y lo mismo en sus escritos que en su vida práctica lucha siempre denodadamente por la *polis* ideal.

Aristóteles vivió un poco después, cuando la separación entre los filósofos y la vida pública era ya un hecho aceptado. Vivió en su escuela sin sentimiento de pesadumbre. Había hecho algunas incursiones en política con su amigo Hermías el dinasta de Atarneo, pero principalmente ve la ciudad desde fuera, si bien aceptándola y admirándola con sencillez. Había vivido mucho en la corte de Macedonia

y da muestras de reconocer en qué medida tan inmensa era más civilizada una ciudad griega que una monarquía tribual semibárbara.

Sus respectivas actitudes ante la *polis* son semejantes a las que mantienen frente a la poesía. Platón fue siempre un πολιτικὸς ἀνήρ, irritado con la *polis* porque ésta no le dejaba meter baza en sus asuntos. La amaba y al propio tiempo la odiaba. Aristóteles se encontraba a gusto fuera de la *polis,* la analizaba y la consideraba una hermosa institución. Análogamente, Platón tenía demasiado de poeta: la poesía lo embriagaba y le hacía desviarse de la verdad, por lo cual se revolvió contra ella y trató de destrozarla por impostora y por fuente de mal... y siguió cultivándola. Aristóteles tenía una apreciación racional de la poesía y él mismo era capaz de escribir buena poesía, pero no le intoxicaba peligrosamente ni le hacía descarriarse: al contrario, sobre ella compuso un manual científico muy logrado.

Por otra parte, como ya hemos dicho, Platón era matemático; Aristóteles era biólogo. Matemáticos como el Prof. Whitehead nos dicen —cosa que la mayoría de nosotros no hubiéramos sospechado— que Platón era realmente un gran pensador matemático, y no cabe duda de que la matemática influyó profundamente en su pensamiento filosófico. Tenía el hondo convencimiento de que, por muy toscos e imprecisos que sean los objetos materiales de que uno se ocupe, las verdades eternas de la aritmética permanecen inmutables, formando un gran *Cosmos* trascendente, una realidad permanente de la cual el mundo material es imagen transitoria; y un gran elemento de la filosofía de Platón, quizá el más grande, lo constituye el esfuerzo por encontrar algún sistema de verdades que se aplique a la totalidad de la experiencia como las reglas de la aritmética se aplican a las cuestiones de los números.

Aristóteles se formó con Platón. Pasó veinte años en la Academia y cursó matemáticas a su debido tiempo, pero su labor principal estribó al parecer en la observación, acopio y clasificación de hechos científicos. El campo que abarca es inmenso; su concepción del reino del saber carece de parangón en amplitud. No sólo coleccionó plantas, animales y objetos concretos, sino también constituciones políticas, formas de raciocinio, estilos poéticos, noticias de obras dramáticas, que luego analizó y clasificó. Vio que la historia no debe ser solamente la historia de los Estados y de las guerras; inventó la historia de la literatura, de la filosofía y de la cultura. Fue el primero y más

grande de los enciclopedistas. Pero también fue —no debemos echarlo en olvido— un pensador especulativo eminentísimo. Sus ideas de la forma y la materia, de φύσις y τέλος, de ἐνέργεια y δύναμις, han sido enormemente fecundas en la historia del pensamiento, y además fue el inventor de la lógica y de la metafísica.

Hay otro punto de semejanza y también de diferencia entre los dos filósofos. La semejanza es que en los escritos de ambos hay variedad, evolución y cambio de opinión. En ninguno de los dos ofrece garantías seguir el procedimiento de aislar un determinado texto y decir categóricamente: "Ésta es la opinión de Aristóteles" o bien "ésta es la opinión de Platón". Siempre hay que tener también en cuenta otros pasajes en que se trata del mismo asunto y ver qué parecer se expresa en ellos. En Platón, la línea evolutiva puede trazarse con cierta seguridad recurriendo al llamado método estilométrico"; pero aun así subsisten problemas difíciles. En cuanto a Aristóteles, se ha producido en fecha muy reciente un cambio de opinión. Su filosofía solía tomarse como un todo ortodoxo estático; los fragmentos del *Protréptico* o tratados como la *Ética a Eudemo,* en que se expresan opiniones heterodoxas, se desatendían o se consideraban espurios. Sin embargo, el Prof. Jaeger, sucesor de Wilamowitz en la cátedra de Berlín y actualmente en Harvard, ha demostrado en una serie de estudios magistrales que Aristóteles experimentó una evolución de pensamiento claramente marcada desde una época en que por primera vez se aventuró a criticar a Platón a otra en que trató de conciliar sus puntos de vista propios con las líneas principales del platonismo para pasar luego a una tercera época en que refutó categóricamente las principales doctrinas del sistema de Platón y construyó el suyo propio independientemente. Sus libros y lecciones sólo pueden entenderse "como fases de todo el proceso vivo de su incansable desarrollo intelectual". En ética, las tres etapas las jalonan el *Protréptico,* la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* [9].

[9] En cuanto a los ἐξωτερικοὶ λόγοι, Jaeger considera que "el viejo problema ha quedado resuelto de una vez para siempre". Aristóteles se servía en sus lecciones de sus obras publicadas y a veces las corregía. Bernays también lo creía así en buena parte, pero véase lo que dice Ross, vol. II, pp. 408 ss. sobre Arist. *Met.* 1076ª 28: "Bernays admite la distinción, que sin duda había adquirido carta de naturaleza en tiempos de Cicerón, entre las obras exotéricas y las obras acroamáticas de Aristóteles. Cabe admitir que de todos los temas

Pero la principal diferencia en la evolución de los dos filósofos es la siguiente. Desde el primer momento, Aristóteles es filósofo profesional. Lo encontramos de estudiante en la Academia, de maestro e investigador independiente en Assos y, por último, dirigiendo una escuela propia en Atenas. Por su parte, Platón no empezó —para decirlo claramente— como filósofo consciente, sino en calidad de joven y brillante aristócrata ateniense que seguía a Sócrates y experimentaba un vivo placer no del todo falto de malicia viendo cómo se refutaba y se humillaba a personas célebres o pretenciosas, cosa que constituyó la especialidad [10] de aquel filósofo o *scurra Atticus* [11]. Platón refería conversaciones reales o conversaciones ficticias, inventadas; el relato era siempre ingenioso y vívido, y al principio —como en el *Hipias* y aún en el Libro I de *La República*— era en gran parte satírico. A continuación vienen otros diálogos que todavía son relatos vivos y dramáticos de conversaciones, pero en los cuales ha cambiado el foco del interés. Diálogos como el *Fedro*, el *Teeteto*, el *Gorgias* y el *Fedón* no son, en rigor, tratados filosóficos; no exponen un razonamiento consecutivo para desembocar en una conclusión dogmática. Como dice el Prof. Woodbridge, de la Universidad de

en cuestión se tratara probablemente en los diálogos de Aristóteles o en otras obras suyas perdidas que fueron publicadas en el pleno sentido de la palabra. Así, es cierto que Aristóteles criticó las Ideas en el diálogo *De Philosophia* y en las obras *De Ideis* y *De Bono;* también es posible que se ocupara de ellas, como indica Bernays, en los diálagos *De Iustitia, Sophistes* y *Politicus*. Pero el sentido de λόγοι en el pasaje de la *Física,* como hace ver la preposición διά, no es el de libros, sino el de "discusiones", y ὑπό en este pasaje sugiere otro tanto, teniendo en cuenta la frecuente tendencia del griego a tratar la discusión como si fuera una persona, como en Δίκαιος Λόγος y en Ἄδικος Λόγος, ὁ λόγος αἱρέει y en otros muchos ejemplos citados por Diels. Estableciendo una comparación entre *Pol.* 1323ª 21-35 y *E. N.* 1098ᵇ 9-18 (que trata del mismo asunto), Diels demuestra sin lugar a dudas que con τὰ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις en 1323ª 22, Aristóteles quiere decir lo mismo que con τὰ λεγόμενα en 1098ᵇ 10, esto es, que al menos en dicho pasaje ἐξ. λόγοι significa "discusiones no peculiares de la escuela peripatética". Probablemente, éste es también su significado en los demás pasajes. El matiz significativo exacto puede variar en los distintos pasajes; en algunos se hace referencia a las doctrinas de la Academia; en otros, a discusiones o distinciones que eran familiares a los atenienses cultos que no pertenecían a ninguna determinada escuela filosófica.

10 Cf. supra, pág. 29.

11 Como lo llama Zenón; Cic., *N. D.*, I, XXXIV.

Columbia, son semblanzas de algunos de los pensadores más hábiles y agudos de la sociedad ateniense, conversando sobre algunos de los asuntos de mayor interés y dificultad del mundo: la teoría de la política, el amor, la posible inmortalidad del alma y la búsqueda de la justicia. A medida que los diálogos van sucediéndose, el interés va centrándose cada vez más en el problema filosófico mismo y cada vez menos en el elemento dramático o mimético, aunque todavía a lo largo de toda la obra madura de Platón hay siempre un drama y casi nunca una demostración. Se discute un problema, se procede a un intercambio de pareceres y sugerencias, se llega a una comprensión más profunda de las dificultades, pero casi nunca se da una respuesta dogmática. A lo sumo hay un mito, una fábula inventada deliberadamente, que en realidad no pretente exponer la verdad, sino únicamente sugerir algo que se le asemeja, δι' εἰκόνων, por imágenes. Sólo en la obra más tardía y cansada del maestro, *Las Leyes* y el *Timeo,* se olvida por completo el elemento dramático o mimético dejándonos con un tratado auténticamente filosófico, netamente argumentativo y dogmático. Al leer *Las Leyes,* siempre tengo la sensación de que Platón, en su vejez decepcionada, se debate en una nube de temor y de odio intensificado al *Demos.* Le ha abandonado la esperanza que abrigaba en los mejores años de su vida. No se atreve a exponer los pros y contras, a calar más hondo, a ayudar al lector a pensar y a esperar que en el futuro se cosechará algún buen resultado. En su nueva ciudad no se atreve a confiar en la obra de la razón ni en el espíritu de los guardianes. Sin perdonar detalle fija con toda exactitud lo que sus ciudadanos han de hacer y pensar, pues en caso contrario es seguro que irán por mal camino. Ha aprontado castigos para los herejes. No abriga ninguna esperanza de difundir su evangelio político —es de sobra evidente que toda política va dirigida a los malos—; sólo confía en crear una ciudad muy pequeña, en un lugar muy lejano y aislado que se mantenga a salvo de la degeneración mediante un rígido conservadurismo y la absoluta exclusión de influencias extranjeras. Representa una reflexión curiosa sobre la historia humana el hecho de que las posteriores escuelas platónicas se basaran tan ampliamente en *Las Leyes* y todavía más en el *Timeo.* Aquellas escuelas ansiaban el dogma; querían que se les dijera qué era verdad, y carecían de la vitalidad y fe intelectuales para seguir el pensamiento inmortal de Platón en sus años mejores, y quedarse

pensando, buscando, conscientes de su igorancia y tratando de comprender δι' εἰκόνων.

Eso es, a mi modo de ver, lo que principalmente debiera hacer un estudiante de filosofía. Claro está que en algunos aspectos podemos lograr adelantos concretos y estar bastante seguros de los resultados conseguidos. En la vida práctica hemos de decidirnos a tener claridad. Sin embargo, en su mayor parte, la filosofía, como dice Platón, ha nacido del asombro y en realidad se falsea a sí misma cuando el elemento del asombro la abandona. En filosofía, como en poesía y en arte, lo que importa es el proceso más que el resultado. Pensar más claramente, ver más hondo, someter un campo más amplio de temas a la tenaza de la razón: éstos son los verdaderos fines del estudio filosófico, y estos fines, según pensamos en la escuela de Historia y Filosofía Clásicas, pueden alcanzarse estudiando los grandes problemas, no en los dogmas de un nuevo manual en que se resuman los más recientes resultados, sino en íntima compañía con estos dos antiguos de genio eminente, el gran artista y el gran hombre de ciencia, que forzosamente están al margen de nuestras convenciones y no son víctimas de ninguno de los reclamos de nuestro tiempo.

¿Dónde habríamos de terminar la historia de la filosofía griega? Hubo grandes filósofos griegos, cuyas obras todavía se conservan, hasta llegar al siglo V d. J. C.; pero en los siglos III y II a. J. C., no mucho después de la muerte de Aristóteles, sobrevino en el mundo griego un gran cambio. El foco, el centro de la civilización helénica, Atenas y Grecia misma se habían derrumbado, debido quizá a las consecuencias económicas de las guerras continuas; sin embargo, la circunferencia fue extendiéndose cada vez más hacia fuera. La lengua griega, mal hablada, y las ideas griegas, imperfectamente entendidas, se difundieron por todo el Próximo Oriente. Las constituciones libres dejaron de existir; el mundo cayó bajo el imperio de no pocos despotismos militares antagónicos.

El cambio operado en las condiciones sociales provocó el correlativo cambio en el pensamiento. Los filósofos atenienses habían entendido la vida buena como servicio a la sociedad o a la ciudad; el hombre bueno era el que vivía para su estado-ciudad. En su mayoría, los filósofos griegos posteriores parecen entender el Estado como algo que probablemente es malo, una gran "máquina de matar", una organización de poder sin derecho en que aventureros desaprensivos

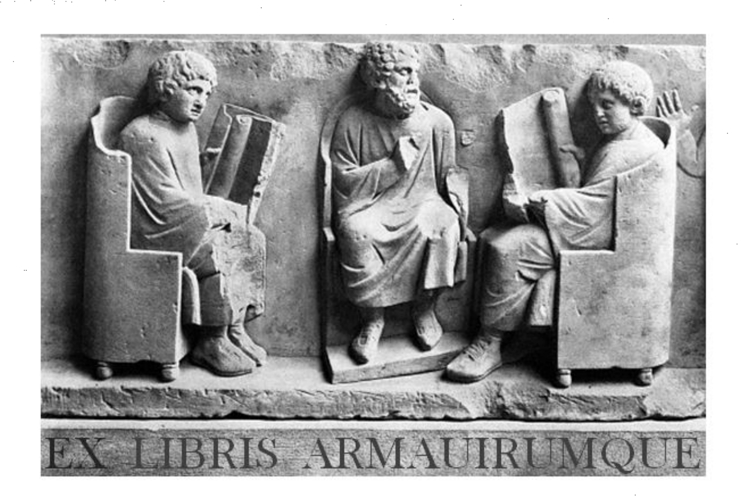
y tiranos se disputaban cuantiosos botines, aunque de vez en cuando naciera de la confusión algún gobierno bastante bueno y fuerte.

La filosofía se disgregó en tres tendencias principales. Los estoicos, con la mente puesta en el deber y consagradas la voluntad y la energía a cumplir los fines de Dios, se lanzaron a la tarea de gobernar de un modo muy parecido a como el mejor tipo de funcionario indio se consagró a la tarea de procurarle buen gobierno a su país. Uno de los libros de más interés que han llegado hasta nosotros son las *Meditaciones* de Marco Aurelio, que en privado era un santo estoico, pero oficialmente fue un emperador romano, y muy eficiente, aunque abrumado de trabajo y de preocupaciones. Pero vale la pena recordar que el otro libro de devoción o de meditación que los estoicos nos han legado fue obra de un esclavo cojo, Epicteto. El estoicismo tocaba, en efecto, los dos extremos.

En contraste con el estoicismo, la escuela epicúrea se abstuvo en general de ocupar cargos y de intervenir en la vida pública. La ambición hace crueles a los hombres; el Estado —decían— es principalmente una organización para castigar, encarcelar, matar y hacer la guerra. Hace desdichados a los hombres y, cuanto más fuerte es, a más hombres hace desdichados. Por tanto, más vale evitarlo. Moderad vuestros deseos, desterrad el temor, vivid con sencillez, amad a vuestros amigos y compañeros y, si es posible, al morir mandad que escriban sobre vuestra sepultura: *Neminem tristem fecit,* "A nadie dio dolor". En cierto sentido, los epicúreos fueron los tolstoyanos de la antigüedad.

Pero la corriente principal de la época helenística se apartó de la filosofía para encauzarse hacia la superstición. El hombre corriente no estaba para que le importunaran con cuestiones de ética o de ciencia. En un caos social en que todas las vigencias materiales y morales eran inestables y los gobiernos se derrumbaban, quería salvar el patrimonio o cuando menos la vida o, si tampoco era posible, al menos el alma. El ocaso de la civilización fue acompañado por un enorme aumento de la superstición. Se produjo una inundación de nuevas religiones tomadas de los bárbaros. Platón había enseñado que el alma es inmortal, pero después la gente sólo podía entender esto como una ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, una "resurrección de los muertos". Heráclito había enseñado a los hombres a buscar el λόγος de Dios. Filón personificó metafóricamente el Λόγος, con lo que la gente lo

tomó por un hombre, y se dio a buscarlo. Personas que pretendían ser divinas o haber recibido revelaciones de la divinidad recorrían el mundo con la misma libertad con que hoy lo recorren en la India. En muchos aspectos representa un fenómeno social de sumo interés este agitarse semiciego, semiinstruido de aspiraciones populares en la era helenística. Está lleno de analogías con el mundo actual y de dificultades sociales semejantes a las que hoy nos desconciertan. Es la sociedad de que salió uno de los más grandes escritores griegos, San Pablo, y de la cual recibió gran parte de su educación. Aquella sociedad buscaba apasionadamente la escapatoria, la salvación, una luz divina, el bien; a veces buscaba poderes mágicos o alguna regeneración catastrófica de la sociedad en que los pobres se encumbrarían y los ricos serían abatidos dando alaridos. Bien vale la pena estudiarla con simpatía; pero hizo poco por la ciencia o por la filosofía, porque había dejado de poner su confianza en la investigación y en la razón. Buscaba siempre consuelo espiritual o provecho, y era poco lo que le importaba la verdad desnuda.



V. — "TRADICIÓN", O TRANSMISIÓN, DE LA LITERATURA GRIEGA

El propósito que a los helenistas nos mueve es encontrar todo lo que podamos acerca de la antigua Grecia y —cosa más importante todavía— entender lo que encontremos. Para la primera parte de esta labor disponemos de varios instrumentos, cuales son las lápidas con inscripciones, en número inmenso, que han resistido el paso de los siglos y han llegado todavía legibles hasta nuestra época; la superficie de la tierra y del mar de las regiones griegas, que, naturalmente, ha cambiado mucho menos que las instituciones humanas; las excavaciones hechas en lugares antiguos, que en ocasiones han revolucionado nuestro concepto de la historia pre-homérica y pre-helénica; las monedas grabadas, cargadas de mensaje, que, gracias a toda suerte de extraños sinos, no se han descompuesto ni han sido fundidas, siendo todavía posible descifrarlas en mayor o menor medida, y los fragmentos de papiros, que se han conservado por el azar del clima egipcio y por otras circunstancias fortuitas. Estos últimos nos dan porciones de cartas y de libros que pueden haber sido manejados, si no por Platón, al menos por Calímaco o por Dídimo o por Marco Antonio, y que han contribuido a acrecentar enormemente nuestro conocimiento de los aspectos más íntimos de la historia administrativa, social y económica. Por último, las costumbres, ritos y modos de vida de distintas razas humanas que todavía viven en estado salvaje o primitivo, todos los cuales arrojan luz sobre el estado del que salieron los griegos al hacerse griegos, permitiéndonos enten-

der un enorme cúmulo de mitos y costumbres antiguas que antes parecían desprovistos de todo sentido.

Cabría enumerar otros distintos instrumentos con que contamos. Sin embargo, subsiste el hecho de que la parte mayor con creces de nuestro conocimiento de los antiguos griegos procede de los libros que escribieron y que han llegado hasta nuestros días pasando por un largo proceso de transmisión de una generación a otra, o sea, de *traditio* en latín y de *paradosis* en griego. Es decir, que los libros que hoy poseemos son aquellos que por una u otra razón han sido copiados y vueltos a copiar constantemente, sin dejar nunca que llegaran calladamente al fin natural reservado a los libros y a los hombres. No se trata ya de que siempre hubiera alguien que los juzgara dignos de leerlos; es que siempre hubo alguien dispuesto a tomarse la gran molestia que suponía volver a copiarlos. Pues bien, tal proceso constituye la llamada "tradición" literaria, y es el tema que me propongo desarrollar en estas páginas.

Primero haré algunas observaciones generales sobre las características de la tradición literaria en comparación con nuestras otras fuentes de conocimiento. Luego examinaré los principales defectos de la tradición como proceso, es decir, la cuestión de hasta qué punto lo que se ha conservado se ha conservado fielmente y, por último, me ocuparé de las deficiencias que presenta el contenido de la tradición, es decir, de qué clases importantes de obras no se han conservado en absoluto, y por qué razones.

Examinemos, pues, primero las características generales de la tradición. Es evidente que, cuando existe, la tradición literaria es mucho más completa, más inteligible, más explícita que nuestras otras fuentes de conocimiento, cosa que casi es demasiado manifiesta para que nos detengamos sobre el particular. En los mismos comienzos de las *Inscriptions* de Hicks figuran las bases de las columnas del templo de Éfeso con la inscripción βα... Κρ... ἀνέθηκεν. ¡Y cuánto interés despierta! Sin embargo, sin Herodoto, no sólo no se hubiera podido leer nunca tal inscripción, sino que no hubiera resultado interesante una vez descifrada. Las palabras Βα[σιλεὺς] Κρ[οῖσος] no nos hubieran dicho nada. Piénsese asimismo en el estado de nuestros restos de Creta, huérfanos de literatura. ¡Cuánta es su riqueza, y qué enigmática! Hay en ellos toda una historia que espera ser relatada, pero no existe documento alguno que la refiera, al menos hasta la fecha.

Imagínese cómo se triplicarían todos nuestros conocimientos en el caso de que Sir Arthur Evans nos hubiera desenterrado algún fragmento de la obra de un historiador minoico.

Por lo común es la literatura la que explica y, por consiguiente, es la literatura en gran parte la que presta interés. No se trata, sin embargo, de una cuestión de literatura frente a arqueología; se trata simplemente de arte frente a lo que no lo es. El Hermes de Praxíteles no espera que un texto literario lo explique o lo ilustre; al contrario, él es el que explica y aclara un pasaje de Pausanias, que de no ser por él no hubiera presentado ningún interés. Pero, en general, en comparación con el ingente cúmulo de testimonios arqueológicos, los restos literarios son lo que llamamos arte..., esa cosa indefinible que se propone excitar nuestro interés y nuestro sentido de la belleza. Y esto me lleva a la segunda característica de la tradición literaria.

Es ésta lo que nosotros, en nuestra fraseología, bastante estúpida, llamamos "ideal" en el carácter; esto es, atiende al καλόν más que al ἀναγκαῖον, a lo que se aspira a hacer más que a lo que se tiene que hacer. Claro está que hay grados. En la poesía elevada, como en el arte elevado, τὸ καλόν siempre marca la pauta. Y lo mismo cabe decir de casi toda la filosofía. Sean cuales fueren las conclusiones históricas que puedan sacarse del *Agamenón* o de *El Banquete*, está bien claro que ni a Esquilo ni a Platón les preocupaba principalmente retratar sucesos de su época; lo que les interesaba sobre todo era pensar y expresar los pensamientos más elevados de que fueran capaces. En cambio, el que hizo las inscripciones en el Erecteo consideró ἀναγκαῖον poner bien las cifras, y sólo se preocupó de τὸ καλόν para grabar las letras claramente.

¿Qué decir de la historia? Según algunas concepciones de la historia, τὸ ἀναγκαῖον revestiría en ella una importancia absolutamente suprema. "El cometido de la historia es investigar cómo ocurrieron realmente las cosas", reza la máxima de Ranke; pero, en realidad, no comprendo cómo puede caber duda alguna de que las obras de todos los historiadores antiguos —y las de Tucídides tanto como las de cualquier otro— son obras de arte. τὸ καλόν ejerce enorme imperio sobre ellos. No tengo deseo de suscitar la cuestión de si la búsqueda de la belleza y la búsqueda de la verdad son inconciliables, sea en última instancia, sea en la práctica corriente. Tucídides, el más exacto y científico de los historiadores antiguos, probablemente posee tam-

bién el más terrible poder emocional y artístico. Pero sí debo subrayar con fuerza que en toda la historia literaria antigua hay mucho de selección y de idealización, un esforzarse en aras de τὸ καλόν que la hace salirse de la esfera del simple hecho de que se deja constancia. ¿Se quiere un ejemplo, un ejemplo tosco? Recuérdese el hecho de que, en su obra acabada, casi todos los historiadores antiguos se niegan a reproducir los documentos y discursos con las palabras con que realmente fueron escritos y pronunciados, y con toda intención vuelven a componerlos de modo que armonicen con el estilo y el tenor de su propia obra. Barber ha dado una explicación convincente del hecho de que la literatura en prosa de la época helenística haya desaparecido casi por completo: es que no tenía o no parecía tener belleza suficiente para mantenerla viva.

Considerada en conjunto, la literatura antigua da, pues, mucho más del καλόν que del ἀναγκαῖον. Esto hace que la tradición resulte un tanto unilateral, y explica el extraordinario interés que sentimos por esas contadas obras que pertenecen a la otra tendencia, las obras no elevadas, no idealizadas y que presentan el sello de lo cotidiano. Por eso nos interesa el pasaje del viejo oligarca sobre "La Constitución de Atenas" y sus comentarios sobre el voto del hospedero y el voto del cochero; por eso nos deleitamos con los fragmentos de historia familiar que pueden sacarse de Aristófanes (aunque claro está que Aristófanes buscaba lo καλόν tanto como cualquier otro artista, sólo que en su obra adoptaba la forma cómica); por eso acogemos con gratitud los papiros no literarios e incluso a un "hijo del fango" como Herondas. Estas cosas contribuyen a completar nuestros conocimientos históricos y a darles vida. En cambio, subsiste siempre el hecho de que no son valiosas por sí mismas, sino sólo ἄλλου ἕνεκα, "por otra cosa", en último término por esa literatura muy selecta e idealizada contra la cual están en rebelión consciente.

Estas dos cualidades, el carácter completo y explícito de la tradición literaria y su cultivo de τὸ καλόν, han de contraponerse a una inferioridad manifiesta que le es propia frente a los testimonios arqueológicos. Es más rica, pero es menos de fiar. Las monedas y aun las inscripciones pueden falsificarse, pero una vez hemos conseguido efectivamente una inscripción o una moneda de la época, los datos que nos proporcionan son definitivos. Hasta en cuestiones de lenguaje ocurre otro tanto. La mayor parte de nuestro conocimiento de las

formas áticas procede de los manuscritos y de los gramáticos; pero no son autoridades supremas. Si ellos nos dicen que escribamos *Troizên* y en todas las lápidas contemporáneas aparece la forma *Trozên*, sabremos que la cuestión queda zanjada: lo justo es *Trozên*.

Esto por lo que atañe a las características generales de la literatura en comparación con los demás testimonios. Veamos ahora hasta qué punto ha constituido un proceso exacto la *paradosis* o *traditio* de la literatura.

Podemos examinar primero la relativa fidelidad o corrupción de nuestros textos manuscritos en punto a simple redacción y, en segundo lugar, los cambios más considerables de forma que pertenecen a lo que suele llamarse crítica de fuentes.

En cuanto a la corrupción de los manuscritos, en el curso de los últimos veinte años se ha puesto claramente de manifiesto un hecho importante: el de que, considerada en conjunto, la transmisión de nuestros textos clásicos desde los tiempos alejandrinos hasta la actualidad presenta una precisión asombrosa. Al decir esto me refiero a la precisión verbal, a la escrupulosidad en la transmisión de los *grammata*, o caracteres escritos, de manuscrito en manuscrito hasta los siglos XII o XIII. Los testimonios aparecen en forma de papiros y óstraca y de unos cuantos fragmentos de manuscritos o palimpsestos muy antiguos. Veamos algunos ejemplos.

Nuestro manuscrito tradicional más antiguo de Platón se escribió en el año 895 d. J. C., o sea, digamos que unos 1.250 años después de la muerte de Platón. En 1891, Flinders Petrie descubrió un gran fragmento del *Fedón* en un papiro que fue escrito en el siglo *III* a. J. C., es decir, más de mil años antes, muy probablemente en vida de personas que habían visto a Platón. Se ofrecía en este caso una piedra de toque para comprobar la exactitud de la *paradosis*. El papiro bien hubiera podido demostrar que nuestro texto del *Fedón* es un cúmulo de errores e interpolaciones. Sin embargo, de hecho, las diferencias entre el texto tradicional y el papiro eran casi insignificantes —en aquel caso particular afectaban principalmente al orden de las palabras— y, cuando las había, las más de las veces era el papiro el que parecía estar equivocado.

Hay asimismo muchos fragmentos de la obra de Eurípides que se conservan en papiros u óstraca. En el prólogo al primer volumen de mi edición de Eurípides he mencionado catorce, a los que ahora hay

que añadir otros. Huelga decir que, en su mayoría, los pasajes que de tal manera se han conservado son breves, pero el total de versos que suman es muy considerable. Pues bien, ¿cuántos pasajes hay en que los papiros u óstraca den una versión justa absolutamente nueva, quiero decir, una versión que no se conserve en ningún manuscrito y a la que no se haya llegado por conjeturas? Es extraordinario, pero creo que sólo son dos: *Fenicias* 1036 y 1101; e incluso estos dos fallos casi constituyen una prueba de la fidelidad general de la tradición. En el segundo caso dice en un papiro ξυνῆψαν, "unieron", en vez de ξυνῆψεν, "unió", y sucedió que a nadie se le había ocurrido hacer tal conjetura, aunque bien podían haberla hecho si hubieran estudiado los escolios, que evidentemente implican un plural. En el primero, 1036, hay dos versos cortos, ἰήιον βοάν, ἰήιον μέλος, en que por razones de métrica hace falta un yambo más en cada verso. Son dímetros yámbicos corrientes. Significan "el grito de iê, la música de iê", siendo iê uno de los gritos de dolor usados corrientemente. El pasaje solía enmendarse repitiendo las palabras βοάν y μέλος. El escoliasta hacer notar que "así se encuentra en los poetas: iê, iê, exactamente igual que iô, iô". Sin embargo, por algún azar nunca pensamos enmendar el verso modificándolo en ἰηιήιον βοάν, ἰηιήιον μέλος: el grito de iê-iê, la música de iê-iê". Está claro que es esto lo que el escoliasta quería decir; y ocurre que uno de los papiros de Oxirrinco lo pone así, y por supuesto que eso es lo acertado.

Séame permitido poner dos ejemplos más para hacer ver la fijeza de la tradición. Estudiando nuestro manuscrito del siglo XIV L, Wilamowitz llegó a la conclusión de que el grupo de manuscritos L descendía de un arquetipo que contenía todas las obras de Eurípides (y no solamente las escogidas con fines educativos), que no llevaba notas, pero sí variantes escritas encima de los versos. Cuando Grenfell y Hunt descubrieron el papiro de la *Hipsípila* resultó ser un manuscrito sin notas, pero con variantes puestas encima del verso, y huelga decir que la *Hipsípila* es una de las obras no seleccionadas.

Un último exponente de la misma fijeza. En *Fenicias*, 131,

τὸν δ' ἐξαμείβοντ' οὐχ ὁρᾷς Δίρκης ὕδωρ;
¿No lo ves cruzar las aguas de Dirce?

en un grupo bizantino de manuscritos se agrega al final del verso una glosa: λοχαγόν, "¿No ves a ese capitán?". "Una glosa bizantina tar-

día", solían decir los críticos. Sin embargo, en un cierto óstracon muy confusamente escrito que se conserva en el Museo Británico y que data del siglo II se encuentra ya la palabra λοχαγόν. Se trata de un error, de una simple glosa, pero ya figuraba en el texto hacia el año 150 d. J. C. y ha sido reproducida religiosamente por toda una cadena de escribas.

Claro está que *humanum est errare*. Todos los manuscritos tienen montones de errores. Pero lo que yo comparo aquí con los papiros no es el texto de un determinado manuscrito, sino el texto que resulta del examen crítico de todos los manuscritos hecho por un buen filólogo que se valga lo mejor que pueda de sus conocimientos. Cuando recurriendo a la crítica se logra descubrir cuál es realmente la "tradición", esa tradición resulta ser de una exactitud sorprendente.

Pero al llegar a este punto hay que hacer una importante reserva. Estos testimonios constituidos por los papiros sólo se remontan, a lo sumo, a la época alejandrina. A partir del siglo II a. J. C. la tradición ha sido cuidadosa, pero antes de esos mil años de escrupulosidad habían transcurrido unos dos siglos de desidia. Los grandes alejandrinos fueron probablemente los primeros en todo el mundo en comprender la importancia de la exactitud en la conservación de un texto secular corriente. Algunos de los mismos papiros nos permiten apreciar el descuido que podía presentar un texto prealejandrino. Nuestros escolios a los trágicos ponen de manifiesto que, por lo común, nuestras mayores dificultades y las corrupciones más acentuadas ya existían cuando se redactaron los comentarios. Una y otra vez, el editor crítico tiene que poner una nota que dice *corruptela iam Didymo antiquior* y, si es por eso, las consideraciones generales que sobre la historia de la literatura griega pueden hacerse nos hubieran llevado a establecer la misma conclusión. Ha de transcurrir tiempo para que un hombre pase del punto de vista natural de que su libro ha de estar lo mejor y lo más completo posible a la concepción erudita y abnegada de que debe quedar exactamente como lo dejó el autor.

En la época de los alejandrinos, en que nuestra tradición da comienzo, los manuscritos estaban ya muy alterados en no pocos casos. Ejemplo de lo que quiero decir puede encontrarse en alguna de las últimas obras de Eurípides. Nuestro texto de las *Fenicias* es probablemente tan bueno como el editado por Aristófanes de Bizancio.

No obstante, en opinión de la mayoría de los críticos, la obra que poseemos es un cúmulo de interpolaciones. No cabe duda de que en los siglos IV y III fue representada una y otra vez en Atenas y en lugares menos cultos, y el último ejemplar que los alejandrinos pudieron conseguir fue uno que había sido sometido —como la mayoría de las obras de teatro que tienen vida— a los retoques y añadiduras del director de escena. Lo mismo se aplica al *Orestes* en no menor medida seguramente. En cuanto a la *Ifigenia en Áulide*, da la casualidad que hay constancia de parte de su historia, por lo que podemos hablar de ella con mayor certidumbre. Es cierto que el arquetipo de nuestros dos manuscritos era defectuoso al final. A este respecto, los alejandrinos estaban en mejores condiciones. Pero, en cuanto al resto de la obra, ¿cuál es la situación? Sabemos que la *Ifigenia en Aulide* fue preparada para la escena por Eurípides el Joven después de la muerte de su padre. Una inscripción nos dice que "La *Ifigenia* de Eurípides" —con mucha probabilidad esta obra— volvió a representarse en 341 a. J. C. y que el actor Neoptólemo fue premiado por su trabajo. No cabe duda de que se representó con frecuencia; y la versión que ha llegado hasta nosotros acusa las huellas naturales de tal historia: tiene dos prólogos distintos y difícilmente compatibles, y contiene pasajes escritos en una convención métrica que es diferente de la convención de la tragedia clásica y que se acerca a la de la Comedia Nueva. Por desgracia, carecemos de escolios a la *Ifigenia en Áulide*, pero podemos estar bastante seguros de que cuando los alejandrinos se pusieron a coleccionar las obras de Eurípides, el único ejemplar que pudieron conseguir de esta famosa tragedia fue uno muy maltratado ya por los actores. En rigor, los dos prólogos que se conservan los citan autores de la generación siguiente a la de Aristóteles, de modo que el daño ya había empezado entonces. En el caso del *Reso*, en tiempos alejandrinos había de hecho tres prólogos en circulación. La cuestión del *Reso* es demasiado complicada para tratarla ahora detenidamente, pero es evidente que los alejandrinos no pudieron conseguir un ejemplar no contaminado de ninguna de estas obras.

Por otra parte, ¿qué consecuencia hemos de sacar de un dato como el del estado relativo de los distintos himnos homéricos? El "Himno a Afrodita" se ha conservado magníficamente. En el "Himno a Apolo", en cambio, reina la confusión; pero no es la confusión que

resulta de una tradición manuscrita defectuosa. No se deja vencer por la crítica y la rectificación, remontándose a los tiempos en que la vieja literatura épica acababa de extinguirse y sus fragmentos eran recogidos para formar con ellos los conjuntos o conatos de conjuntos que las circunstancias permitían y probablemente por personas que aún no tenían mucho sentido de la erudición.

Resumiendo: en los casos en que las obras antiguas o partes de éstas se han conservado íntegras y en que nuestros manuscritos son por término medio de buena calidad, nos es dado comprobar que la tradición, a partir de la época alejandrina, ha sido escrupulosa y fidedigna en medida que sorprende. Dejo aparte, claro está, casos especiales, como los manuscritos defectuosos o mutilados, las antologías en que se modificaron los textos citados para prescindir del contexto y los manuales en los que sus propietarios introdujeron sistemáticamente interpolaciones y retoques.

Examinemos a continuación el fondo de la tradición, es decir, cuánto de lo que trató de conservar ha logrado conservar en realidad. Éste es ya muy otro cantar.

Veamos primero los géneros literarios de los que parece que tenemos mucho: *epos,* drama, oratoria e historia. La épica pertenece seguramente a tiempos muy antiguos, de modo que no es de extrañar que de toda una extensa literatura sólo nos queden dos poemas, y esos dos poemas, a mi entender, en una recensión muy tardía. De la poesía lírica, por su parte, cabe decir que floreció principalmente en regiones no áticas, en tanto que nuestra tradición tiene sus raíces en Atenas. No debiéramos, pues, quejarnos si de toda una larga serie de poetas líricos la tradición únicamente nos ha conservado poemas completos de uno solo, y de éste como una quinta parte de todos sus escritos solamente. Los papiros nos han dado a conocer unos cuantos poemas completos de otro lírico. Por lo que atañe a la tragedia, en Atenas debieron de representarse bastante más de 900 obras, a juzgar por lo que nos es dado calcular; nosotros nos sentimos ricos poseyendo 33 obras de dicho total. Pero todo esto es una manera vaga de examinar la cuestión. Tomemos, pues, dos períodos para compararlos con nuestra época y ver cómo se verificaron las grandes pérdidas.

Disponemos de bastante cantidad de testimonios acerca de las obras que figuraban en la Biblioteca de Alejandría, lo cual puede ser

un punto de referencia. Para otro podemos atenernos a la interesante *Bibliotheca* o Μυριόβιβλον de Focio, que fue Patriarca de Constantinopla del año 857 al 879; la *Bibliotheca* es un catálogo, con notas y resúmenes, de 280 libros que había mandado que le leyeran. Está dedicado a "su amado hermano Tarasio". Al parecer, Focio tenía la costumbre de que le leyeran libros en alta voz en su culto cenáculo, al que Tarasio solía asistir. Se trata de una lista de libros que Tarasio echó de menos en ausencia del propio Focio mientras éste desempeñaba una embajada en Asiria, o sea, como dice Gibbon, cerca del Califa de Bagdad.

Para citar algunas cifras concretas, estableciendo primero una comparación simplemente entre los alejandrinos y nosotros y dejando a un lado por el momento a Focio, indicaremos que Esquilo compuso 90 obras; de éstas, los alejandrinos poseían 72; nosotros tenemos siete. Sófocles escribió 123; ignoramos qué número sumaban las que tenían los alejandrinos, pero debió de ser muy grande; a nosotros nos han llegado siete. Eurípides compuso 92; Alejandría poseía 78; nosotros, 19. De Píndaro tenían los alejandrinos 17 libros; nosotros sólo poseemos cuatro y no completos, aparte de algunos fragmentos de poemas en papiros. De Simónides tenían un número de obras mucho mayor, aunque no podemos tener seguridad en cuanto a la cifra exacta; nosotros no tenemos ninguna. De Alcmán tenían seis, de Alceo por lo menos diez y de Safo nueve. Tenían 26 libros de Estesícoro; nosotros sólo conocemos fragmentos. Poseían las obras de Heráclito, Empédocles, Parménides, Anaxágoras; contaban con el cúmulo espléndido de la prosa helenística: Crisipo, Epicuro; tenían la *Vida de la Hélade*, de Dicearco, las grandes obras de ciencia y fantasía de Eratóstenes, poseían los 30 libros de la Historia Universal de Éforo, los doce libros de *Hellenica* de Teopompo y los 56 de sus *Philippica*. Tenían grandes estantes repletos de Comedia Vieja y Comedia Nueva, de elegía y de novela. De todo esto, la tradición sólo nos ha conservado fragmentos.

Hasta aquí me he estado ocupando exclusivamente de autores de primera categoría en punto a genio o importancia, pero, incluso en este campo, el volumen de nuestras pérdidas presenta proporciones abrumadoras.

Volvamos ahora a Focio. Ocurre que Focio, en los 280 libros de la *Bibliotheca*, no se ocupa de poesía. No es que fuera contrario a ella.

Habla con respeto de varios poetas y hace resúmenes de novelas y obras románticas con tanta amplitud que hace pensar en entusiasmo por parte del que las resume. Claro está que no debemos olvidar que la pronunciación del griego había cambiado por completo y que los bizantinos, habiendo perdido el sentido de la cantidad y escandiendo sólo por el acento, habían perdido todo lo que da melodía y sentido a las formas del verso antiguo. Pero creo que más adelante veremos la verdadera razón a que se debe el descuido en que Focio tiene a la poesía.

De los autores que acabamos de mencionar, el único que figura en la lista de Focio es Teopompo. Ocupa el número 176 del catálogo:

"Leídas las obras históricas de Teopompo. Las que se conservan suman 53. Hasta algunos de los antiguos dijeron que la sexta y la séptima y la vigésimonona y la trigésima se han perdido. Y tampoco yo las he visto. Pero un cierto Menófanes —un antiguo, y persona que no era de despreciar—, al dar noticia de Teopompo dice que la duodécima también se había perdido. Sin embargo, la leímos junto con las otras. El contenido de la duodécima es el siguiente..."

Es ésta una de las grandes pérdidas que hemos sufrido desde los tiempos de Focio.

Pero también ha habido otras. Hemos de recordar que Focio leyó más que nada a los padres de la Iglesia cristiana y que, para él, los autores del período romano se contaban entre los antiguos. Tenía obras de varios de ellos en textos más completos que los nuestros —por ejemplo, de Diodoro—, pero no afectan a la cuestión que ahora nos ocupa. De los autores griegos clásicos había leído a Herodoto... sin estimarlo mucho. También conocía a Ctesias, en 24 libros, 23 de *Persica* y uno de *Indica,* que conocemos exclusivamente por el epítome de Focio. Al parecer, su ejemplar del Ctesias era un libro raro, ya que le dedicó especial cuidado, como se lo dedicó al duodécimo libro de Teopompo. Poseía también la *Historia de los diádocos* y el famoso relato sobre el Mar Rojo del geógrafo Agatárquides, al que dedica cuarenta columnas. Poseía, al parecer, la historia del alejandrino Cefalion. Sin embargo, el grueso de sus obras de literatura antigua está compuesto con creces por oradores áticos. Tenía los 60 discursos de Antifonte, 25 considerados apócrifos, mientras nosotros tenemos 15. De Andócides sólo tenía cuatro, como nosotros. De Lisias, del que nosotros casi nos damos por contentos con 34 incompletos, él tenía, al parecer,

425, de los cuales se consideraban espúreos 233. (Si alguna vez se volviera a encontrar ese cuerpo de escritos, ¡qué oportunidades no brindaría a nuestros historiadores!) De Iseo tenía 64, de ellos 50 auténticos; nosotros sólo tenemos diez y medio. De Isócrates tenía 60, 28 auténticos; de Hipérides, 77, de los que eran auténticos 52. Y así sucesivamente. Nosotros poseemos 21 discursos de Isócrates y sólo conocemos a Hipérides a través de los papiros.

¡Montañas de oratoria en prosa! Gran parte de ésta no es particularmente elocuente en su forma, y en su mayor parte es ininteligible —al menos para Focio— en cuanto al fondo. Ése es el principal tesoro que Focio encuentra en la literatura clásica. Si se cuentan las columnas que dedica a los resúmenes de los distintos autores, se llega a la misma conclusión. A Herodoto lo despacha en cosa de media columna. A los *Meletai*, o estudios sobre el arte de la retórica, de Himerio les consagra 68 columnas. Se trata del acostumbrado fenómeno que se da en la literatura griega tardía: la absorción de todos los demás temas literarios por el estudio de la retórica, que todo lo acapara. Es la misma tendencia que nos ha enriquecido con la ingente masa ilegible de los *Rhetores Graeci*.

¿Cuál es el sentido y la causa histórica de esta tendencia? ¿Por qué razón seres humanos en su sano juicio conservaron 64 discursos de Iseo y dejaron que desaparecieran Safo y Alceo y casi toda la obra de Esquilo e incluso el fácil y famoso Menandro? La gente habla de ciertas presuntas peculiaridades y de la sensibilidad anormal de estos griegos tardíos. Pero es lástima suponer que aquellos seres humanos fueran muy distintos de nosotros simplemente porque hicieran cosas raras. Tantas veces las cosas raras que hicieron son justamente las que hubiéramos hecho nosotros en igualdad de circunstancias.

La antigüedad griega, desde Alejandro en adelante, tenía ante sí un gran deber, y del cual se percataba con toda conciencia. Tenía primero que difundir y luego que conservar la más alta civilización a que la humanidad había llegado. Aquella tarea, como todos sabemos, fue superior a sus fuerzas. A partir aproximadamente del siglo II d. J. C., la erudición y civilización antiguas no realizan ya un progreso victorioso, sino una retirada defendida obstinadamente. Quizá la misma sensación de derrota atizara la devoción a la causa.

El helenismo se basaba en la cultura, y el gran símbolo y vehículo de aquella cultura era la lengua griega ática. No pocas veces hacemos mofa de los aticistas tardíos por escribir en un idioma que no hablaban; pero estaban en lo cierto. La lengua hablada de un campesino espartano aún era distinta de la de un ateniense, y uno y otro tropezarían con dificultades para hacerse entender en Macedonia; pero la lengua de Platón la estudiaban y la entendían todos los hombres cultos, desde Gades hasta Capadocia, y todos aquellos que sabían escribirla tenían un ideal y un patrimonio comunes. En los diálogos de Plutarco se reúnen en Delfos hombres de los lugares más apartados: un profesor de Britania, un sofista de Sardes, un funcionario romano, un terrateniente de Beocia; todos saben hablar la misma lengua y reaccionan ante las mismas ideas.

Se dirá que situación tan artificial no podía durar; pero el hecho es que duró. Dio al mundo aquella extraordinaria serie de historiadores todos los cuales escribieron prácticamente en la misma lengua, cada uno con conciencia de sus predecesores, hasta llegar al propio Focio, hasta llegar incluso a Eustatio y a personas que vivieron bastante después de la conquista normanda.

En cambio, para que este instrumento siguiera funcionando hubo que hacer un sacrificio lento y constante: parte del cargamento iba lanzándose continuamente por la borda a fin de salvar el resto. Plutarco, en el siglo II, conocía bien a los poetas antiguos; conocía a Píndaro en textos íntegros, antes de que se formara la selección que nosotros poseemos. Pero aproximadamente un siglo después de Plutarco nadie leía ya a estos difíciles poetas. Juliano, aun siendo entusiasta de la Hélade, apenas había leído más poesía antigua que nosotros. Los hombres que durante aquellos siglos de decadencia que se defendía con obstinación lucharon prácticamente por el helenismo tenían ya bastante que hacer con mantener vivos los elementos de cultura escuetamente indispensables. Huelga decir que el saber aún se difundía principalmente mediante conferencias y discursos y con la lectura en alta voz. La civilización misma dependía del arte de hablar, no de lo que nosotros llamamos "retórica", sino de lo que los griegos llamaban *rhêtorikê,* esto es, del arte de hablar claramente, con persuasión, de una manera inteligible y, desde luego, con corrección, de modo que en primer lugar se expusiera bien la propia cultura

a aquellos que quisieran escuchar y luego se les hiciera beber de los propios labios la mejor imitación posible del espíritu ático puro.

Aquello de que un hombre puede servirse en su propia vida es, por lo común, lo que le atrae y le interesa; por eso es por lo que los griegos tardíos leían a Hipérides y a Iseo y los discursos privados de Demóstenes más que a Esquilo y Alcmán. Por eso, cuando efectivamente leían tragedias, preferían muchísimo más a Eurípides que a Esquilo, aunque, en realidad, no quedándoles sentido del teatro preferían leerle en los trozos de una antología. A ello se debe que nuestra tradición haya dejado morir de un modo tan despiadado a la mayoría de los antiguos poetas.

Pero la retirada adoptó también otra forma. Séame permitido citar por características algunas frases del prólogo del médico Oribasio a su *Epítome de Galeno:*

"Tu mandato, Divino Emperador, de que reduzca a menores límites las obras de medicina del admirable Galeno, ha encontrado en mí la más presta obediencia, pues hay personas que abrazan esta profesión, como dice el propio Galeno, sin tener la capacidad ni la edad que convienen; a veces ni siquiera han empezado a instruirse en lo más elemental (τὰ πρῶτα μαθήματα), por lo que no pueden entender bien un tratado sistemático (τοὺς κατὰ διέξοδον λόγους). Lo que ahora voy a escribir les bastará. Costará menos tiempo de aprender y resultará más fácil de entender, pues me he propuesto que el reducir yo el estilo a la concisión no dé lugar nunca a oscuridad."

Oribasio dedicó su libro a Juliano (362 d. J. C.). Es ésta una fecha característica, si bien muchos asuntos literarios ya habían sido objeto de epítome mucho antes. Al parecer fue por entonces cuando se hizo la selección de las siete tragedias de Esquilo, lo cual tuvo por consecuencia que en adelante fueran contados los que leyeran otras que no fueran éstas. Lo mismo ocurrió con las siete obras de Sófocles y con las diez (o nueve) de Eurípides, aunque en este último caso ha sobrevivido también un gran fragmento de un ejemplar viejo sin resumir ni comentar de las *Euripidis Opera Omnia*. Posteriormente, estas selecciones fueron reducidas a tres obras por trágico. Bastante antes, de los 17 libros de Píndaro se habían seleccionado cuatro poniéndoles un comentario. Parece que a los antiguos poetas elegíacos se les trató de un modo distinto y menos satisfactorio en fecha muy

anterior. Al parecer se hizo una miscelánea expurgada a la que se dio curso bajo el nombre de Teognis. No es menester multiplicar los ejemplos. El principio es siempre el mismo. El texto se selecciona de una de las viejas versiones completas; el comentario es una versión abreviada de los συγγράμματα y los ὑπομνήματα de gramáticos del gran período romano, desde Dídimo hasta Herodiano.

El quid de la cuestión es la educación. La tarea que supone mantener la cultura del mundo se ha convertido en una pesada carga. Son contados los que leen a los clásicos espontáneamente, por puro placer. Los clásicos están para que los muchachos los aprendan en las escuelas y universidades, no porque les guste, sino porque les conviene. Lo que al mundo culto le importa de verdad, aparte de mantener la ortodoxia, es mantener la lengua ática.

El predominio de la educación explica otra circunstancia que se da en la literatura griega tardía. La profesión de educador tiene extraordinarias virtudes en comparación con la mayoría de las demás profesiones, pero tiene también sus puntos flacos, y uno de ellos es la tendencia ocasional a fingir conocimientos que no posee. La literatura griega tardía está repleta de obras que —escritas, sin duda, con bastante inocencia— lograron larga vida y popularidad porque permitían a los maestros hacer gran alarde de erudición. Entre éstas se destacan, sobre todo, las antologías. Muchos y excelentes escritores del siglo IV siembran abundantemente sus textos de citas de la literatura antigua, pero al estudiarlas comprobamos que casi todas ellas figuran también en las antologías de Estobeo y Orión. Por otra parte, piénsese en la ostentación que podía hacer cualquiera que dotado de buena memoria hubiera leído a Ateneo. Quedaría pertrechado de anécdotas y citas procedentes de todas las partes más abstrusas y curiosas de la literatura antigua. Una extraña obra que Focio leyó con mucho interés casi parece que fue compuesta especialmente con este particular fin fraudulento. Se trata de la *Kainê Historiê* de un cierto Ptolomeo, Πτολεμαίου τοῦ Ἡφαιστίωνος, signifique lo que signifique ese genitivo, pues algunos creen que era el padre y no el hijo de Hefestión, y Tzetzes cree que era el propio Hefestión. Ptolomeo fue un escritor que perteneció a un período muy bueno: la segunda mitad del siglo I d. J. C. La obra, que sólo conocemos por Focio, se componía de anécdotas tomadas de fuentes extraordinariamente abstrusas —entre ellas el relato de la guerra de Troya hecho por la

propia Helena—, que por lo común pretendían dar noticia de cosas que nadie podía saber o que contradecían la tradición corriente. Quizá fuera en realidad un excéntrico de erudición pasmosa, aunque falta de crítica, pero Hercher, que ha hecho de él un estudio crítico, prefiere la alternativa de considerarlo un *unverschämter Schwindler*, un desvergonzado embustero. Lo importante para nosotros es que una obra así perdurara y fuera popular.

La educación y las exigencias de ésta en un mundo en que el intelecto va decayendo y el saber va gradualmente menguando: éstas son las condiciones que guían a la *paradosis*, y si reflexionamos unos minutos sobre tal circunstancia, llegaremos a una conclusión de bastante importancia e interés.

En efecto, ¿de qué clase son los libros que la educación produce y selecciona especialmente? Nosotros debiéramos saberlo, aunque no hemos de olvidar que vivimos en una época o inmediatamente después de una época en que la educación ha sido ilustrada, amiga del progreso y atrevida. Al contrario, en los siglos que ahora nos ocupan, que van del II al IX, la educación iba en lenta decadencia; era medrosa y conservadora, y estaba desesperanzada.

En primer lugar, la enseñanza selecciona los clásicos que están fuera de duda, no precisamente porque a algunos les gusten, sino porque gozan de la aprobación general. En la escuela de Amelia Sedley se leía a Shakespeare porque estaba bien, aunque no cabe duda de que omitían una gran parte de sus obras y lo que quedaba no les hacía muy felices. Nuestra *paradosis* griega ha conservado como era debido a Homero y a Platón, a Demóstenes y a buen número de los escritores áticos canónicos. Indudablemente le movía más el sentido del deber que el gusto auténtico, pero, sea como fuere, es manifiesto que hizo bien, y debiéramos felicitarnos de que tuviera sentido del deber. En segundo lugar, la enseñanza selecciona y produce manuales y auxiliares del saber. No es menester que me detenga a examinar el importante lugar que ocupan en nuestra tradición. En tercer lugar, si va más lejos, si llega más allá de los clásicos indudables y del simple tratado, tiende a escoger lo que es ortodoxo, obvio y serio. Evita las clases de obras sobre las cuales suele haber grandes diferencias de opinión, las obras que a unos les parecen llenas de inspiración y a otros una solemne tontería; evita la literatura que tiene un pronunciado carácter personal, evita lo intensamente imagi-

nativo, lo entusiasta, lo rebelde; se rige por el hombre instruido y respetable y huye del santo y del bohemio.

Supóngase que las cosas hubieran sido algo distintas. Supóngase que además de la defensa de la esclavitud hecha por Aristóteles poseyéramos también los escritos de sus oponentes, los filósofos que afirmaban que la esclavitud va contra la naturaleza. Supóngase que, para poder compararlos con las despectivas referencias a los órficos que hace Platón, tuviéramos algunos de aquella "muchedumbre de libros" de que él habla; que en vez de Filodemo tuviéramos toda la obra de Heráclito y de Empédocles y de los primeros pitagóricos; que conociéramos a Antístenes y a los primeros cínicos, los descalzos denunciadores del pecado y repudiadores de la civilización, que tuviéramos aquel gran monumento de acerba elocuencia y desprecio de la grandeza humana aplicados a la historia, las *Philippica* de Teopompo. Supóngase que la gran democracia del siglo v estuviera representada no por sus adversarios, sino por los filósofos que creían en ella, por ejemplo, por Protágoras y por Trasímaco. Supóngase que tuviéramos más obras de las escritoras, de Safo sobre todo, y de Corina, Nosis y Leonción. Supóngase que incluso poseyéramos más literatura como esa sobrecogedora lírica, el fragmento de un poema erótico alejandrino descubierto por Grenfell, en que la tragedia consiste en que entre un hombre y una mujer *Cipris* ha usurpado el lugar de la *philia*. "Ha sido por libre elección en los dos. La amistad llegó antes que la pasión. La angustia se apodera de mí al recordarlo." (Lo explica Wilamowitz en las *Göttinger Nachrichten* de 1896.)

Si las condiciones de la *paradosis* hubieran sido distintas, fácilmente hubiera podido ocurrir todo eso, y nuestro concepto de la literatura griega hubiera tenido mayor plenitud y variedad. Los bizantinos tenían graves limitaciones para la obra de la *traditio;* pero poseyeron la sabiduría y la humildad de comprender cuál era su deber y tuvieron la firmeza de carácter de cumplirlo. Conservaron la literatura antigua, aunque no supieron apreciar su valor. Creyeron que era hermosa, aunque no fueron capaces de apreciar su belleza; creyeron que estaba llena de sabiduría y de virtud y de la búsqueda de la verdad y de una cosa olvidada que se llama libertad. Y aunque no entendieron ni el teatro ni la poesía ni la filosofía, ni siquiera la historia, al menos copiaron letra por letra las grandes obras que luego, al

encontrar lectores capaces de comprenderlas, estaban llamadas a producir el renacimiento de la civilización.

Nosotros no entendemos estas obras perfectamente ni mucho menos, pero sí las entendemos mejor que los hombres del Renacimiento y muchísimo mejor que los bizantinos. Ahora podemos empezar a penetrar el sentido de los filósofos, a reconstruir el escenario de los historiadores y a apreciar la técnica y el espíritu de los grandes poetas.

La obra incesante y amorosa de muchos siglos nos ha transmitido una simiente de vida, una simiente que aún no ha rendido todos sus frutos.

VI. — HERACLES, "EL MÁS NOBLE DE LOS HOMBRES"

CUANDO Diógenes el cínico, que entonces era un muchacho bastante desagradable, quiso asistir a las lecciones de Antístenes y le preguntaron qué era lo que quería hacer en la vida, contestó: Παραχαράττειν τὸ νόμισμα, "desfigurar o reacuñar la moneda". Esto constituía un delito, delito que por casualidad era precisamente aquel por el que el malfamado padre de Diógenes estaba en aquellos momentos *en la cárcel. La mayoría de los hijos* hubieran evitado tema tan delicado, pero Diógenes no. Diógenes quería desfigurar todas las efigies y leyendas de todas las *nomismata* —palabra que, desde luego, significa tanto "monedas" como "convenciones"—, porque todas las etiquetas del mundo están mal puestas. Sobre todo, lo que se llama bueno, ἀγαθόν, no lo es. En otras versiones de la anécdota es el Oráculo de Delfos el que le dice a Diógenes que vaya a παραχαράττειν τὸ νόμισμα, y en Suidas la frase se atribuye categóricamente al Oráculo y no a Diógenes. Sea como fuere, Diógenes lo ponía en práctica y lo dejó en herencia a los cínicos y a algunos de los estoicos.

Pero mucho antes de que la doctrina adoptara esta forma acerba y paradójica podemos ya encontrar su germen medio realizado y pugnando por existir. El griego es lengua que gusta de antítesis, y no hay antítesis más corriente en todas las formas de la literatura que la que existe entre el *logos* y el *ergon*, la cosa dicha y la cosa hecha. En la mayoría de los casos no designa engaño intencional, por el que una persona dice una cosa y hace otra. Se refiere en medida mucho mayor a una "mentira en el alma", o a la descon-

certante falsedad del mundo mismo, a la acostumbrada defraudación de las esperanzas humanas y, por así decir, a la costumbre que tienen las cosas de no ser ellas mismas. Todo *ergon* tiene su *logos*, toda moneda su cuño y su inscripción, pero con harta frecuencia uno y otra no casan, lo cual puede verse bien en el famoso pasaje de Tucídides acerca de los efectos psicológicos de la guerra prolongada:

"El sentido de las palabras no guardaba ya la misma relación con las cosas, sino que había cambiado en la estimación del pueblo. La temeridad irreflexiva (τόλμα ἀλόγιστος) se consideraba valor a toda prueba (ἀνδρεία φιλέταιρος); el aplazamiento prudente era cobardía especiosa, la moderación era la excusa del débil, ser inteligente en todo era no hacer nada en absoluto. La excitación frenética se consideraba un deber en todos. La seguridad en el plan era un pretexto plausible para eludir la obligación. Al hombre encolerizado se le creía siempre, y todo aquel que se le opusiera era blanco de sospechas."

Después, el modo de expresión cambia. Como ha indicado el Prof. Cornford, Tucídides lucha con la dificultad de no tener un lenguaje técnico convenientemente formado para expresar sus ideas filosóficas, aunque en este caso particular quizá no le hubiera servido de mucho. Creo que si tratáramos de expresar en fraseología moderna lo que Tucídides quería decir tendríamos que decir que una especie de conducta que solía llamarse τόλμα ἀλόγιστος, estigmatizándose, por tanto, como mala, se llamaba entonces ἀνδρεία φιλέταιρος, fomentándose así por buena. Por lo que respecta a algunas de las otras cualidades, el análisis resultaría distinto. En lo que atañe, por ejemplo, a la "seguridad en el plan", no era tanto que se pusieran reparos al trabajo que alguien se tomara por cerciorarse de algo, sino que todo aquel que obrara con cautela era sospechoso de abrigar motivos que no se atrevía a confesar, así como en la Revolución Francesa el que no se emborrachaba era sospechoso de tener algo que ocultar. De igual manera, al decir que "al hombre encolerizado se le creía siempre", Tucídides no está exponiendo un cambio de nomenclatura, sino un cambio en el estado de ánimo del público, cambio de la especie que desde entonces se ha observado en tiempos de revolución o de guerra [1].

[1] Lo que quiere decir también queda algo oscurecido por la conocida con-

Pero subterráneamente se hace sentir no sólo el profundo horror del autor ante el derrumbamiento moral de su mundo, sino también la perplejidad ante la diferencia entre las cosas y su nombre. El Prof. Werner Jaeger ha hecho la interesantísima sugerencia de que a esta clase de cambio en el sentido de las palabras y al desconcierto moral que a él iba unida se debe el que Sócrates insistiera tanto en la definición. Si se pudiera tener la seguridad de lo que la τόλμα ἀλόγιστος es en realidad, no habría peligro de confundirla con la ἀνδρεία φιλέταιρος, que evidentemente es cosa completamente distinta. El nombre respondería a la cosa, la inscripción designaría realmente la moneda, *logos* y *ergon* coincidirían.

Quisiera dar algunos ejemplos de esta reacuñación, de este poner al desnudo la diferencia entre la inscripción y el metal que hay debajo, pero no a partir de su fase ya consciente en la filosofía griega posterior a Platón, sino a partir de su etapa preconsciente y de tanteo en la literatura del siglo V.

Empezaré con el concepto de ἄριστος ἀνδρῶν, que literalmente significa "el mejor de los hombres". Este arrogante puesto pertenecía tradicionalmente a Heracles. "¿A cuál de todos los hijos de Dios llamarías el mejor?" pregunta un personaje de *Las nubes* [2], y la respuesta es: "Creo que nunca ha habido ninguno mejor que Heracles." De la misma manera, en el *Heracles* de Eurípides [3] se dice: "Preguntad a toda la Hélade quién es el mejor de los hombres; ¿no responderá que es Heracles?" Así también, en *Las Traquinias* [4] leemos que Deyanira ha matado al πάντων ἄριστον ἄνδρα, "al mejor de todos los hombres". Como fundamento de esta fama, la leyenda da una copiosísima relación de aventuras y, sobre todo, de trabajos, sobre los cuales no voy a detenerme. La leyenda de Heracles es una de

fusión que se da en la lengua griega —y, por tanto, sin duda en el pensamiento griego— entre una cualidad y la fama de tenerla. Si alguien ὀφλισκάνει ζημίαν, entonces sencillamente "incurre en una pena", pero si ὀφλισκάνει δειλίαν, no "incurre en" o "adquiere" cobardía, sino que "adquiere la reputación de cobarde". Así, cuando las mujeres instruidas en la *Medea*, 218 δύσκλειαν ἐκτήσαντο καὶ ῥαθυμίαν, literalmente "adquirieron mala fama y pereza", pero lo que realmente hicieron fue adquirir mala fama y reputación de perezosas.

[2] 1049.

[3] 183.

[4] 811.

las más toscas de todos los mitos griegos, la más salvaje en su concepción de la ἀρετή, la virtud, y quizá por esta misma razón pedía a gritos interpretaciones alegóricas y acabó siendo la más idealizada y edificante de todas. Sin dogmatizar sobre un tema muy amplio y oscuro, hagamos notar que Heracles comparte muchos de los atributos que Jane Harrison llamaba el "eniautos daimon" o espíritu del año y algunos estudiosos franceses llaman "Le Renouveau" o retoño de vida que vuelve con el nuevo sol y el nuevo año. Heracles, como de costumbre, es hijo de un dios y una mujer mortal. Los pitagóricos le rindieron culto en calidad de ἡ δύναμις τῆς φύσεως (el poder de la naturaleza o crecimiento); lleva un cuerno de la abundancia y una maza que una vez fue verde rama. Es quemado todos los años, pero renace; es al mismo tiempo Ἥρως y Θεός, hombre muerto y dios vivo [5]. Su *eidôlon* se ve en el Hades [6], aunque está con los inmortales y tiene por esposa a Hebe, la eterna juventud. (Cada año, en el monte Eta, se quemaba un *eidôlon* de Heracles, de modo que lo que se destruía e iba al Hades era evidentemente aquel *eidôlon* y no el propio Heracles.) Nuestro héroe presenta otras características o atributos de los dioses anuales. Su muerte vence a los doce meses, o sea después de "la duodécima cosecha"; puede tener hijos en cincuentenas, como el rebaño del sol, etc.; pero estos atributos son comunes a un conjunto muy numeroso de divinidades. Lo que es más especialmente característico de Heracles es, a mi modo de ver, que parece ser el héroe de una población campesina sierva de grado inferior de cultura. Sus armas son o los brazos desnudos o la maza primitiva, o bien —primitivas también— las flechas envenenadas. Sus hazañas son como las proezas de un campesino muy fornido. Trabaja siempre para un amo. Lucha con un toro, con un jabalí, con una cierva, con un león, con una hidra; deseca un pantano y limpia unos establos sucios a más no poder. A menudo las leyendas presentan una pincelada humorística: lo ponen a arar y lo hace bien, pero entrándole hambre a mediodía se come al buey. Su amor le tiene miedo. De vez en cuando destroza cosas o mata a personas sin querer, llevado de su fuerza irrefrenable; hace prodi-

5 Herod. II. 44; Pínd. *Nem.* 3. 23; Paus. II. 10. 1 sobre el culto que se le rendía en Sición.

6 *Odisea*, XI. 602.

gios en el comer, prodigios en el beber y prodigios más disparatados todavía en el ejercicio de otros apetitos. Se le proponen las competiciones más diversas, y de todas sale vencedor, καλλίνικος. Por ser siempre καλλίνικος es por lo que es ἄριστος ἀνδρῶν; se ha acreditado del mejor batiendo a todos sus contrincantes en la pelea, el tiro, al arco, la lucha, la comida y la bebida y otras competiciones rústicas primitivas. Hemos de observar también que por ser καλλίνικος es esencialmente κωμικός, no cómico, que sería γελοῖος, sino adepto por naturaleza al κῶμος o festín con que se distinguía al vencedor de los juegos. Repárese en que no es un guerrero. Los ejércitos que Apolodoro pone a sus órdenes no encajan en el cuadro; son tan incongruentes como el montón de armas con que se carga al vagabundo solitario en el *Aspis* de Hesíodo: grebas, peto, casco, lanzas, carroza y escudo micénico además del arco y la maza. El único posible rival de Heracles como ἄριστος ἀνδρῶν en la tradición poética era realmente un guerrero; me refiero a Aquiles. Aquiles era ἄριστος 'Αχαιῶν, era el mejor en la guerra, el más fiero y formidable de carácter, el de pies más ligeros y el más hermoso. Pero, como tipo de ἀρετή, Aquiles no tuvo mucho éxito. Incluso en Homero, el autor de nuestro texto tiene que corregirle. El poeta condena expresamente por κακόν y ἀεικές su modo de tratar a Héctor, y no pocas veces inclina del lado de éste la simpatía del público. En realidad, sólo con su apasionado arrepentimiento se consigue que Aquiles se gane nuestro perdón. En los siglos V y IV, cuando la ἀρετή se iba identificando con la δικαιοσύνη, la εὐσέβεια, la σωφροσύνη[7] o las demás cualidades que hacen falta en un ciudadano, Aquiles queda fuera de concurso. En el tercer libro de *La República*, Platón condena rotundamente que arrastre el cadáver de Héctor en torno a la tumba de Patroclo, su inmolación de los prisioneros, sus "cualidades de mezquindad y avaricia unidas a un desprecio arrogante de los dioses y los hombres". Hasta el derrumbamiento de la vida cívica griega no volvió a surgir Aquiles como el ideal de Alejandro, el joven *Kallinikos*.

Heracles le sobrevivió con creces. El mismo hecho de que no fuera un guerrero fue lo que preparó el camino para su ulterior idealización en tiempos post-clásicos, apoyado por la circunstancia de que tampoco

[7] Justicia, piedad, templanza. Cf. Esq. *Teb.* 610, σώφρων δίκαιος ἀγαθὸς εὐσεβὴς ἀνήρ.

fuera ciudadano. No es simplemente que matara a enemigos o saqueara ciudades: es que no se mezcló en las mundanas y estrechas cuestiones de la vida política. Evitó toda mancha del mundo y no hizo otra cosa que ejecutar grandes hazañas, afrontando peligros y sufriendo al servicio de su aldea, de la Hélade, de la humanidad entera; "hizo suave la tierra", ἐξημέρωσε γαῖαν, y acabó por ser el gran salvador, el héroe filántropo, cosa en que Aquiles nunca pensó. No obstante, cosa bastante natural, una de las primeras medidas para elevarlo en la escala social fue ponerle una armadura de hoplita y convertirlo en guerrero dorio, antepasado de los reyes espartanos.

La hipótesis obvia, que no veo razón especial para rechazar, es que cuando los dorios invasores pretendían ser hijos de Heracles que volvían al Peloponeso, trataron de justificar su usurpación mediante un pretexto de los corrientes. Heracles era el gran héroe aborigen, que sin duda se asemejaba en varios aspectos a algún objeto de culto dórico. Así, los invasores se presentaron como sus hijos desterrados que volvían a reclamar lo que era suyo. Desde entonces, Heracles se convierte de un modo característico en el antepasado de los dorios, y en su primer ascenso se le transforma bastante zurdamente en una especie de espartano ideal, *der echte dorische Mann,* como dice Wilamowitz. Éste parece haber sido el papel que se le hace representar en las diversas *Heracleae* o composiciones épicas acerca de Heracles, pero dudo de que el personaje le cuadrara alguna vez. Al principio era demasiado vocinglero, plebeyo y festivo. Después excesivamente fue el consagrado a la virtud moral, que lucha por la salvación del mundo; siempre demasiado personal y demasiado poco militar. En Atenas parece que era a menudo un protagonista de comedia, un hombre fornido y dado al placer que se sentía muy a gusto en el *kômos* o fiesta. El drama satírico —en que, por supuesto, era un personaje favorito— quizá le cuadrara todavía mejor. Había un punto de verdaderamente heroico en este héroe de la fiesta que no sólo era κωμικός, sino también ἀθλητής, καλλίνικος. Lo vemos con bastante claridad en *Alcestes.*

Dediquemos unos momentos al *Heracles* de Eurípides antes de pasar a ocuparnos de nuestro tema principal. Primero, Eurípides presentó a Heracles en la tragedia pro-satírica *Alcestes* y luego, animado por el éxito, lo elevó haciéndolo entrar en la tragedia propiamente dicha, y tragedia de la más excelsa. No quiero decir que considere

una gran obra de arte el *Heracles* de Eurípides. No lo considero así. Tiene el torso roto, tiene demasiada retórica convencional; pero, en punto a elevación del tono trágico, el último acto, después de que Heracles vuelve en sí del trance en que ha asesinado a sus hijos, puede compararse con cualquier obra del teatro antiguo. Por tanto, en la tragedia de Eurípides tenemos sin duda un Heracles idealizado, un ἄριστος ἀνδρῶν, al que incluso pueden aceptar los civilizados atenienses del siglo v. Han desaparecido la lascivia, la gula, la borrachera, la violencia indirecta. No se hace ni alusión a que Heracles fuera otra cosa que un marido y un padre perfecto. El asesinato de sus hijos por él cometido se presenta como obra de un agente externo y sobrenatural: la maldad de una diosa perversa contra un hombre inocente. Heracles queda convertido en figura ideal.

Lo más que cabe decir contra el carácter que se le atribuye en la obra de Eurípides es lo siguiente. Cuando el que escribe una obra de imaginación quiere que un personaje se enfurezca o cambie su natural modo de ser, se le brinda evidentemente una opción: puede optar por el contraste o por la preparación gradual. Suponiendo que, como en este caso, se trata de un caso de furor homicida violento provocado por alguna causa externa, nuestro autor puede conseguir efecto haciendo que, en circunstancias normales, la víctima sea una persona particularmente apacible y razonable que experimenta una transformación radical (Wells ha escrito un buen cuento por este tenor acerca de un marido tranquilo dominado por su mujer, que luego cambia de modo de ser al comerse por azar una seta muy estimulante); o bien puede conseguir efecto poniendo de manifiesto ciertas tendencias leves que se dan en la persona en circunstancias normales que luego, al cambiar éstas, se desbordan con violencia. Es manifiesto que, en su modo de tratar la figura de Heracles, Eurípides sigue el segundo método y no el primero. Heracles es un luchador de corazón ardiente y apasionado que se enfurece a lo apasionado y belicoso. Las pretensiones de Teseo son más modestas, pero sirven muy bien de contraste demostrando igual generosidad y valor, además de una perfecta *sôphrosynê*. Los dos, a su manera, son héroes ideales: Teseo, rey-ciudadano, y Heracles, héroe precívico.

Así, pues, Eurípides tomó el Heracles de la tradición, lo depuró despojándolo de sus cualidades más toscas, lo idealizó como tipo de

ἀρετή, héroe que bajo el yugo de un amo malvado y el ceño de dioses malignos lucha por llevar a cabo grandes hazañas y conseguir que la tierra sea habitable para los hombres. No estoy seguro de que esto pueda llamarse παραχάραξις, pero en el fondo hay un cambio de estimación moral. Es más bien una exaltación del χαρακτήρ existente, con una enérgica expurgación del material de la leyenda.

Wilamowitz consideraba probable, aunque no, claro está, seguro, que Sófocles hubiera visto el *Heracles* de Eurípides y luego escribiera *Las Traquinias*. Las investigaciones hechas por Earp tienden a invertir la cronología; pero, sean cuales fueren las fechas, la relación entre los dos poetas es casi exactamente la contraria en estas dos obras que en las dos *Electras*, y en rigor que la que suelen presentar sus demás escritos. En ellas, Sófocles desarrolla la historia de Orestes al estilo heroico u homérico; Eurípides la reduce a dioses falsos y a psicología morbosa. En las tragedias que ahora nos ocupan, Eurípides ha tomado la figura heroica tradicional, ha depurado su lado más basto y ha idealizado el más elevado; y también —cosa bastante curiosa— ha hecho que el protagonista mate a su mujer sin decirnos una palabra sobre el punto de vista de ésta. Sófocles ha tomado la misma figura heroica, admitida como ἄριστος ἀνδρῶν por ciertos raseros tradicionales, pero ha recalcado el profundo salvajismo y brutalidad de dichos raseros y —lo más sorprendente de todo— nos ha presentado toda la penosa historia vista por los ojos de una mujer, probablemente la que más sufrió. No cabe duda de que ha borrado y reacuñado la moneda en curso.

Veamos primero las partes que nos interesan de la leyenda de Heracles en la forma más canónica que nos sea dado encontrar, para luego examinar el intento que hace Sófocles de alterar el cuño que lleva. Lo mejor sería, claro está, encontrar el *logos* tal como estaba en tiempos del propio Sófocles, antes de que él lo tratara, pero como tal cosa llevaría consigo no poca especulación insegura acerca de los "pasajes sospechosos" de Homero y de fragmentos de Hesiodo, Arquíloco, Paniasis y Baquílides, habremos de contentarnos con la versión que da Apolodoro, versión que está profundamente influida por la obra de Sófocles, pero que, no obstante, conserva en términos

generales su carácter tradicional, modificado por obra de un constante afeite convencional.

"Después de los trabajos y de matar a sus hijos, Heracles volvió a Tebas, dio Mégara a Iolao y deseando encontrar esposa, tuvo noticia de que Eurito, rey de Ecalia, había proclamado que daría en premio la mano de su hija Yola al que le venciera a él y a sus hijos en el manejo del arco. Heracles fue a Ecalia y los venció en el manejo del arco, pero no le entregaron la esposa. Ifito, el hijo mayor, instó a que le dieran a Yola, pero Eurito y los demás se negaron. Poco después, Autólico robó algunos bueyes de Eubea, y Eurito sospechó que el ladrón había sido Heracles. Ifito no lo creyó así y fue a ver a Heracles... pidiéndole que le ayudara a buscar el ganado. Heracles asintió y dio hospitalidad a Ifito, pero, en un segundo acceso de ira, lo arrojó por las murallas de Tirinto" [8].

Más adelante se nos dice:

"Habiéndose trasladado a Calidonia, Heracles cortejó a la hija de Eneo, Deyanira, y por conseguir su mano luchó con el río Aqueloo, que había adoptado la forma de toro... Así consiguió a Deyanira."

Posteriormente tiene que ir a Traquina para purificarse de un homicidio.

"Llevando consigo a Deyanira llegó al río Eveno, donde el centauro Neso transportaba por dinero a los viajeros de una orilla a otra. ...Heracles cruzó el río a nado y confió Deyanira a Neso, el cual trató de forzarla a mitad de la travesía. Heracles oyó el grito y disparó una flecha a Neso en el corazón al llegar a la orilla. Éste, sintiendo que su muerte se acercaba, llamó a Deyanira y la invitó a que si quería poseer un filtro para tener seguro el amor de Heracles hiciera una cierta mezcla con la sangre que manaba de la herida abierta por el dardo. Y así lo hizo ella, conservando consigo el filtro" [9].

[8] II, 127-9.
[9] II, 152.

Más adelante leemos: "Al llegar a Traquina formó un ejército contra Ecalia a fin de castigar a Eurito." Tomó la ciudad, la entregó al pillaje y se llevó prisionera a Yola. Decidió levantar un altar a Zeus en el promontorio Keneon y "mandó al heraldo Licas a Traquina a que le trajera atavíos de fiesta. Por él supo Deyanira de Yola, y creyendo que la sangre de Neso era realmente un filtro de amor, untó la túnica con ella". El resto es una abreviación directa de la tragedia. Resultó que la túnica estaba impregnada de un veneno abrasador. Heracles arrojó a Licas al mar. Deyanira se suicidó. Heracles ordenó a su hijo Hilo que tomara a Yola por esposa. Luego, con una leve diferencia:

"Subió al monte Eta, levantó una pira, se tendió sobre ella y ordenó que le prendieran fuego. Nadie quería hacer tal cosa hasta que Peán, padre de Filoctetes, que pasaba en busca de unas ovejas descarriadas, consintió en hacerlo. A él legó Heracles su arco y sus flechas. Se dice que al arder la pira se formó una nube espesa acompañada de truenos que lo transportó al cielo. Allí recibió el don de la inmortalidad, se reconcilió con Hera y se desposó con su hija Hebe (Juventud)."

Esto por lo que atañe a la leyenda escueta. Lo que mejor da idea del modo de tratarla Sófocles en *Las Traquinias* es el pasaje lírico 505-25 en que se describe la batalla reñida entre Aqueloo y Heracles por ganar a Deyanira, premio suave y azorado por el que luchan seres monstruosos, enloquecidos por la lascivia.

"Cuando a ésta la pretendían por esposa, ¿qué brazos fornidos se extendieron para conseguirla? ¿Qué seres pasaron por la prueba de la batalla, a los golpes y en el polvo cegador del combate? Era uno la fuerza de un río, altos cuernos y pezuñas demoledoras, y la aparición de un toro, el Aqueloo de los Eníadas; era el otro el engendrado por Zeus de la báquica Tebas, que maneja un curvo arco, una lanza y una maza que hiende el aire; en choque violento se encuentran ávidos de esposa y sólo estaba cercana Cipria reclinada sosteniendo sobre ellos su varita mágica."

"Golpes de puños y silbido de flechas y confuso chocar de cuernos de toro; forcejeo cuerpo a cuerpo y golpes mortales de frente contra frente, y los gemidos de ambos, y en tanto una muchacha tierna y dulce sentada en la ladera de una colina lejana aguardando

al que habrá de ser su dueño. (Hablo como quien ha sido madre.) El rostro de la novia por la que luchan espera el desenlace con ojos angustiados, y de pronto es arrancada de su madre, como cordera abandonada."

No es menester añadir nada para que la imagen sea más clara, pero podemos fijarnos en el relato que la propia Deyanira hace de la lucha según se cuenta en el prólogo: "Del matrimonio tenía yo un terror tan angustioso como ninguna muchacha de Etolia. Mi pretendiente era un río, Aqueloo." Describe las extrañas formas en que se presentaba, toro, serpiente, monstruo híbrido, chorreándole el agua por la barba tupida.

"Con el terror de tal pretendiente pedía yo antes morir que ser arrastrada a semejante lecho. Al fin, respondiendo a mi anhelo, llegó el ilustre hijo de Zeus y Alcmena, que entabló con él la lucha y me salvó. No sabría yo relatar los azares de aquella lucha; no lo sé; si hubo alguno que se atrevió a mirar sin terror lo que veía, ése podría contarlo. Yo estaba sobrecogida por el temor de que mi hermosura acabara por ser mi propia ruina. Al fin, el Dios de las Batallas decretó bien, si es que fue bien, y quedé unida a Heracles como escogida esposa."

Llamaré brevemente la atención sobre cuatro puntos, quizá bastante obvios todos. Primero, que los amantes fluviales no siempre son así, monstruosos y terribles. Piénsese en Enipeo y Tiro en el undécimo libro de *La Odisea,* en cómo fue Tiro a reunirse con su amado, y la grande y hermosa ola "se levantó en torno a ellos como una montaña, ocultando al dios y a la mujer mortal". Recuérdense los amores de Strimón y la Musa en *Reso* cuando

Sus brazos se abrieron al agua dulce y turbulenta
Y resonó el amor del río en torno a ella.

Segundo, obsérvese lo brumosa y fantasmagórica que es la batalla; el monstruo, el φάσμα ταύρου, visto a medias, el polvo cegador, y el único espectador, que de puro terror es incapaz de ver claramente. El mismo efecto nebuloso de horror no visto, o no visto del todo, se produce en otro lugar de la obra, o sea cuando Heracles,

en su tormento, clama ἐκ προσέδρου λιγνύος, visto borrosamente "por entre el humo que lo envolvía".

En tercer lugar, Heracles representaba la liberación del horror más patente; pero ¿era realmente una liberación? ¿O no era otra cosa que monstruo contra monstruo, ambos debatiéndose en la concupiscencia, ἱέμενοι λεχέων, por una prenda demasiado suave e inocente para ellos? Deyanira se ha desposado con su héroe, pero desde entonces, como explica al coro, no ha tenido ni un día ni una noche libres de zozobra [10].

Se refiere esto a sus días felices, antes de que empiece la tragedia. Para la época siguiente hemos de seguir el esquema del argumento y ver en qué puntos ha hecho hincapié Sófocles.

Heracles ha estado perdido durante un año y tres meses. Un mensajero trae noticias de que está a salvo y de su gran victoria. La casa prorrumpe en un peán de triunfo, en medio del cual llega el heraldo, Licas, precediendo a un grupo de mujeres traspasadas de dolor. Heracles ha saqueado la ciudad de Eurito y se ha llevado cautivas a estas mujeres. "Éstas...", dice Deyanira, "por el amor del cielo ¿quiénes son? ¡Dan pena!" Y ahí están, presentes en todo su sufrimiento ante nuestra vista, mientras Licas refiere lo sucedido. Al parecer, hace más de un año que Heracles fue a estar con Eurito; había cruzado con éste palabras violentas y al fin, habiéndose emborrachado, lo habían arrojado de casa. Para vengarse esperó a que se presentara una ocasión, y traidoramente asesinó al hijo de Eurito, Ifito. Como no fue una lucha leal, sino "matar con alevosía", Zeus se enojó con Heracles y lo condenó a rendir servidumbre durante un año a una reina bárbara. No pudiendo vengarse en Zeus, Heracles juró hacerlo en la persona de Eurito (cuya única falta era la de que Heracles había asesinado a su hijo), y cumplido el año mató a Eurito y destruyó toda su ciudad.

¿Es esto simplemente la historia bárbara de una edad ruda... o se trata de algo bastante distinto? Dicho de otro modo: ¿recalca Sófocles el horror de lo ocurrido, o no hace más que aceptarlo como cosa natural? La contestación no es difícil. En primer lugar, durante toda la escena ha tenido presente ante nuestra vista la miserable comitiva de prisioneras, cosa que ningún dramaturgo haría si no qui-

[10] 29 ss.

siera que sintiéramos la desgracia de que son víctimas. Y para que no haya posibilidad de que dejemos de apreciarlo aun así, hace decir a Deyanira [11]:

"Una compasión profunda ha entrado en mi corazón, amigas mías, al ver a estas desdichadas que llegan errantes a tierra extranjera, sin asilo y sin padres. Acaso son hijas de hombres libres y ahora se ven condenadas a la vida de esclavas. Oh, Dios de las Batallas, no hieras nunca a mi raza de este modo, o, si así ha de ser, que no sea mientras yo viva. Tal es el temor que me produce la vista de estas mujeres. *(Dirigiéndose a una de ellas.)* Y tú, infortunada, ¿qué rango ocupas entre estas mujeres? ¿Eres virgen o madre? Tu aspecto es el de la mujer que aún no ha conocido la maternidad, joven de noble origen. —Licas, ¿de quién es hija esta extranjera?"

Licas pretende ignorarlo. Nunca se le ha ocurrido preguntar. Lo único que se pone en claro es que la extranjera no ha pronunciado palabra y no ha dejado de llorar "desde que ha salido de su patria oreada por el viento, ἐξ ὅτου πάτραν διήνεμον λέλοιπεν".

Está claro en dónde ha puesto el acento Sófocles. No es, como dice Sir Richard Jebb, que "se ha dejado escapar una ocasión de conquistar nuestra simpatía por su héroe", sino que deliberadamente nos hace sentir compasión por las víctimas de éste y algo así como horror por él. En fin de cuentas, ¿era mucho mejor que Aqueloo este ser monstruoso, este τέρας?

Pero hay más. Resulta que Licas ha mentido. El relato extraordinariamente deshonroso que hasta ahora hemos oído ha sido mutilado para que redunde en favor de Heracles. La verdad es que Heracles se prendó de esta hija de Eurito —la esclava a la que habló Deyanira—, pidió que se la dieran por concubina secreta (κρύφιον λέχος) y cuando el padre no quiso consentir esta deshonra, lo mató, violó a la princesa y saqueó toda la ciudad. En un hermoso discurso, Deyanira saca de Licas toda la verdad [12]:

"La mujer a que hablas no es cobarde, ni es ignorante del corazón humano, que no siempre se complace en la misma cosa... Es locura ponerse a luchar de frente contra el Amor. Hace éste cuanto quiere

[11] 298.
[12] 438.

aun con los dioses. Lo ha hecho conmigo, y ¿no había de hacerlo con otra mujer como yo? Sería loca si inculpara a mi marido, presa de esta aflicción, o a esta mujer. ¿No ha poseído ya Heracles a otras mujeres, más que ningún otro hombre? Y ninguna de ellas ha oído palabras duras o reproches de mis labios. Tampoco las oirá esta muchacha, por muy derretido que esté todo su ser en su amor. La he compadecido en cuanto la vi, porque su hermosura es lo que la ha perdido y sin querer ha arruinado y esclavizado a su patria."

Confirmada la historia, cumple ella su promesa de no tratar de hacer daño a Yola, pero piensa en el *philtron* o hechizo de amor que le dejó el centauro moribundo. Vale la pena notar que le repugna la idea de servirse de un filtro: tales cosas no son para mujeres limpias como ella, pero en un apuro extremo consiente en probar..., a menos que sus mujeres crean que está mal; de ser así, no lo empleará. Las mujeres dan su aprobación, y ella pone en práctica su plan. Es característico de su inocencia que nunca pensara en poner en duda la palabra del centauro agonizante. Él había declarado que la amaba, y ella tomó el regalo del filtro por prenda del amor del centuro y del deseo de reparar su violencia. Prepara, pues, el filtro, unge con él la túnica y la envía a Heracles. Pero —pregunta Licas— ¿no le gustaría enviar algún mensaje? Sí; quisiera mandar uno [13]. ¿Has visto mi saludo a la muchacha forastera, y que la acogí bondadosamente?" "Sí", responde Licas. "Mi corazón se llenó de alegría y admiración al verlo." "Entonces ¿qué más hay que decir? Temo mandar recado de lo mucho que lo quiero. Quizá a él no le ocurra lo mismo."

Todavía no hemos terminado del todo con Deyanira, pero por el momento hemos de pasar a aquel a quien se ha enviado este saludo tímido y tierno, al ἄριστος ἀνδρῶν, el hombre o τέρας. Deyanira ha descubierto ya que el *philtron* no era lo que parecía, antes del momento en que su hijo Hilo llegue desde donde está Heracles para decirle a su madre que es una asesina. Habla del sacrificio ofrecido por Heracles en su nueva túnica esplendente; ¡y qué sacrificio! Doce toros primero, pero en total cien reses sacrificadas, todas ellas muertas bonitamente por su propia mano. Y, a poco, el veneno empieza a morderle la carne. Manda a voces que busquen al heraldo

[13] 627-32.

Licas. "¿De dónde ha traído esta túnica? ¿Qué es?" Cuando el heraldo responde tartamudeando, Heracles tiene un espasmo de dolor, e inmediatamente coge a Licas por un pie, lo voltea sobre la cabeza y lo arroja sobre las rocas, saltándole la tapa de los sesos. Un grito sale de la multitud, pero nadie se atreve a acercarse a Heracles, que da saltos y se tira contra el suelo gritando y lanzando imprecaciones que hacen resonar a las rocas. ἀμφὶ δ' ἐκτύπουν πέτραι | Λοκρῶν τ' ὄρειοι πρῶνες Εὐβοίας τ' ἄκραι.

Maldecía sobre todo a su mujer. Por último, pidió a Hilo que lo pusiera en un féretro y lo transportara a Traquina. Hasta aquí, el relato de Hilo.

Deyanira ha escuchado; ahora ya lo sabe todo. Nada hay que decir, y ahora ya nada importa. Sin pronunciar palabra entra arrastrándose en la casa, con el eco de la maldición de su hijo a sus espaldas. Poco después sabemos la manera en que ha muerto, como debe morir la esposa de un héroe, clavándose sin desmayo una espada en el corazón.

Luego vemos acercarse un extraño cortejo, ξένων γὰρ ἐξόμιλος ἥδε τις βάσις, que más conviene a un τέρας que a un hombre de verdad, y Heracles, del que tanto hemos oído hablar, pero al que nunca hemos visto, es transportado dormido. ¿Lo conoceremos ahora mejor? ¿Hay en realidad alguna grandeza, alguna generosidad detrás del apetito voraz y de la furia que es todo lo que los demás han visto en él? ¿Hay algo en el Hijo de Zeus, en el ἄριστος ἀνδρῶν cuyo carácter divino podamos apreciar cuando nos acerquemos a su persona? Todo lo contrario: visto de cerca es más horrible todavía. En cuanto se despierta es todo furor y maldiciones contra su dolor, contra sus espantados portadores y, sobre todo, contra Deyanira. Está imposibilitado de moverse, pero le grita a Hilo: "Trae a tu madre y ponla en mis manos. Que vea yo qué vista te apena más, si este dolor mío o su belleza mutilada, destrozada miembro a miembro como se merece" [14]. Se maldice por llorar; antes no había llorado nunca. Repasa en la memoria todos los trabajos y los triunfos que logró cuando era fuerte; ahora ya no es nada. Sólo le quedan fuerzas para habérselas con esa mujer. Pero ¡si se la pusieran en las manos!

[14] 1.069.

Es interesante notar que Cicerón, que traduce este discurso en las *Tusculanas,* expurga discretamente estos arrebatos de crueldad [15].

Con grandes dificultades consigue Hilo que el enfurecido Heracles le escuche, y le refiere los hechos, le dice que Deyanira sabe de Yola, el error que ha cometido con el filtro y su muerte. Pues bien, ¿mostrará Heracles al menos ahora algo de compasión, de compunción? Ni en lo más mínimo. Resulta casi increíble, pero no dice ni palabra de Deyanira, ni al parecer le dedica un solo recuerdo. En cuanto se entera de que el veneno procede de Neso, se da cuenta de que su muerte es inminente recordando un oráculo que dijo que no lo mataría "ningún hombre en vida". Ahora le da la muerte el acto de uno que murió hace mucho tiempo. Se dirige a Hilo dándole dos órdenes monstruosas: "Primero, pónme sobre una pira y quémame hasta que muera. Segundo, despósate con Yola." Hilo se rebela en todo su ser contra una y otra orden, pero al momento responde Heracles con sus perpetuas maldiciones, e Hilo cede, aunque se niega a tocar la pira con sus propias manos. Así sea. "Levantadlo, cortejo", dice Hilo en el discurso final de la tragedia, "concededme un generoso perdón, y notad en los dioses una gran crueldad en todo lo que está ocurriendo. Nos engendran, se llaman nuestros padres, y ven impasibles agonías como ésta. Nadie sabe lo que será, pero lo que es está lleno de piedad por el hombre y de vergüenza para los dioses; y dolor sin igual para el que aún vive y ha de soportar la carga de esta ciega injusticia." (Creo que se refiere a sí mismo.) El coro le sigue con una última palabra a Yola, todavía silenciosa: "Tú también, niña, ven y no permanezcas fuera de casa; tú que has presenciado muertes tan terribles y extrañas y has visto heridas tantas y de tan peregrina angustia. Y en todo esto nadie interviene que no sea Zeus."

¿Qué quiere decir esto? se pregunta uno. ¿Es esto Sófocles el εὔκολος, que por lo común suele contraponerse a los demás trágicos presentándolo como el artista suave y satisfecho al que no turban las interrogantes del intelecto rebelde? ¿Se ha hecho alguna vez una pintura más extrema y acerba de la faceta más vieja y penosa de la causa de la mujer, no de la mujer superior o intelectual o avanzada, sino de la que es femenina en último grado, tierna, casta, de-

15 *Tusc.* II, 8. 9.

vota, dedicada a vivir para los demás y, por tanto, la más maltratada y desgarrada por los apetitos de un mundo embrutecido? ¿Se ha presentado a menudo de un modo más horrible el tipo que a través de todas las épocas ha sido considerado por muchos el ἄριστος ἀνδρῶν, el que se apodera por la fuerza, destroza y conquista admirado en todo, que es más fuerte, más duro, más avaricioso que los demás? Y es Sófocles el pío, no Eurípides el blasfemo, quien termina su tragedia con esta acusación directa contra los dioses y contra el propio Zeus.

Por mi parte, a estas preguntas yo contestaría en términos generales diciendo que Eurípides llega a sus consecuencias a través de un proceso intelectual. Sófocles, cuando llega a consecuencias, llega a ellas por el sentimiento. El pensamiento de Eurípides es consciente y explícito, adoptando a menudo la forma de razonamiento. El sentir de Sófocles es subconsciente y se desborda. De aquí que tenga una especie de mutismo, de carácter callado e inesperado que lo hace mucho más terrible.

El sentido del último discurso de Hilo resulta bastante claro: tiene muchos paralelos en Eurípides. Es éste: si observamos con atención lo que pasa en el mundo veremos que las cosas delicadas de la vida son pisoteadas por las brutales; vemos cometer infinitos errores, y no podemos por menos de sentir una gran compasión por la humanidad en todo el mal que el hombre padece, inflige y deplora. Y, además, si consideramos la parte no humana del universo como obra indudable de seres conscientes, racionales y antropomórficos, como los dioses griegos, habremos de atribuirles, si es que les concedemos cualidades humanas, una crueldad pavorosa.

De igual manera, en el último verso, κοὐδὲν τούτων ὅτι μὴ Ζεύς, el sentido es, a mi modo de ver, que si de las muchas interpretaciones insuficientes del mundo material no humano que el hombre ha propuesto en distintas épocas aceptamos la concepción, corriente tanto en los tiempos actuales como durante toda la antigüedad, de que todo representa la obra de una voluntad o propósito antropomórficos como los nuestros, e impulsados por las mismas clases de motivos, entonces el mal es obra de esa voluntad lo mismo que el bien. Se trata de un problema que se plantea con frecuencia en la filosofía griega.

Pero no era mi intención tratar de analizar el concepto que Sófocles tenía de la vida en general ni el particular estado de ánimo que trató de expresar en esta notable tragedia. He tomado *Las Traquinias* como exponente bastante inesperado en la literatura griega temprana de este cambio en la concepción de la ἀρετή y del proceso que he llamado —espero que no con demasiada pedantería— *paracharaxis,* el desfigurar o reacuñar la moneda. La mala calidad del metal queda expuesta a la luz, y luego hay que modificar la efigie y la inscripción.

En la Grecia de tiempos posteriores, Heracles fue objeto especial de *paracharaxis:* el héroe típico, el de más fama, el de mayor popularidad. Se le calificó de ἄριστος ἀνδρῶν, el más noble de los hombres, y fue cambiando a medida que iba cambiando la idea de bien. Recordemos que cuando Horacio hablaba del *Justum et tenacem propositi virum,* el hombre al que *Si fractus illabatur orbis impavidum ferient ruinae,* pensaba a la vez en Hércules y en Pólux, que subían al Cielo mediante dicha forma de virtud. Horacio había aprendido la doctrina directa o indirectamente del *Himno a la Virtud* de Aristóteles, en el cual leemos que la fuente de inspiración de todos los trabajos de Heracles y los Dioscuros fue la sed de *aretê* [16]. La clase de *aretê* que más admiraban los estoicos podemos verla en la descripción que hace Séneca del ἄριστος ἀνδρῶν: "Hércules no conquistó nada para sí. Pasó por el mundo, no apeteciendo, sino juzgando las cosas que debía conquistar; enemigo del mal, campeón del bien, portador de la paz a la tierra y al mar." Fue el salvador, que trabajó y sufrió por la humanidad; las partes poco edificantes de la tradición se dan de lado. Mucho más audaz aún es el filósofo Epicteto. Éste, sin dejar de hacer hincapié en lo edificante, acepta sin reservas una buena parte de los verdaderos mitos antiguos no expurgados. Primero explica cómo Heracles recorrió el mundo buscando casos de opresión y buena ciudadanía *(Hybris* y *Eunomia),* para desterrar aquélla e instituir ésta, y luego añade que "se encontraba como en su casa en todas partes. Tuvo amigos en Tebas, en Argos, en Atenas, en todas sus andanzas; más aún, tuvo esposas dondequiera que resultó oportuno. Tuvo hijos, y abandonó a sus

[16] Hor., *Odas* III, 3; Arist., *Himmo,* en At., XV, 695 A; Séneca, *Ben;* I, 13. 3.

hijos sin una lágrima ni una lamentación y sin pensar siquiera de que se quedaban sin padre. Pues él sabía que nadie es huérfano; existe un Padre que se cuida de todos los hombres sin cesar y siempre."

Otros alegoristas se pierden en digresiones entrando en explicaciones físicas en que Heracles representa el Tiempo y el Sol, en explicaciones religiosas o filosóficas en que se le hace depositario de revelaciones místicas o gana todas sus victorias por medio de la filosofía [17]. Destruyó al jabalí, esto es, al elemento bestial en el hombre; al león, o sea al elemento de la furia; puso en fuga a la cierva de Cerinea, es decir, que suprimió el temor de la vida humana, y a los pájaros del lago de Estinfalo, o sea, las aladas esperanzas que alimentan nuestra locura.

Quizá el pasaje que mejor ilustre el general predominio de esta especie de *paracharaxis* o reacuñación al por mayor lo constituye un breve párrafo que figura en "Suidas". Una enciclopedia casi siempre representa puntos de vista ortodoxos:

"HERACLES. Hijo de Alcmena. La historia lo acredita de filósofo y lo representa vistiendo una piel de león, llevando una maza y sosteniendo tres manzanas." (Alude a las manzanas de las Hespérides.) "Refiere el mito que ganó las tres manzanas matando al dragón con su maza, esto es, venciendo al serpenteante razonamiento de los malos deseos con la maza de la filosofía, vestida en la meditación como en una piel de león. Y así, habiendo matado con su maza a la serpiente del deseo, tomó las tres manzanas, es decir, las tres virtudes: no enfurecerse, no amar las riquezas, no amar el placer. Por medio de la maza de la filosofía y de la piel de león de la razón audaz y templada venció el veneno de los malos deseos y practicó la filosofía hasta su muerte."

Maravilla ver de lo que un hombre es capaz para transformar la tradición a que se aferra con tal que no le pidan que renuncie a ella. La *paracharaxis* es evidente. El hombre fuerte primitivo es convertido sin más en santo estoico; la etiqueta se conserva y el fondo se modifica. Sin embargo, creo bastante claro que en el Heracles de *Las Traquinias* se produjo una *paracharaxis* bastante distinta, un cambio más fiel al ori-

17 Epict., III, 24, 13-16; cf. Pauly-Wissowa, *Suppl.* III, col. 1.104.

ginal, más rebelde, más sutil, y que constituye una crítica más profunda de la vida. El alegorista de épocas tardías se dirigió como una flecha hacia lo edificante; por regla general no trató de estudiar la leyenda en sí. Sófocles, en cambio, la estudia, la analiza, la encuentra malvada, y pone al descubierto cómo resulta realmente en la vida humana el falso ideal que representa. Se deja intacto al héroe, a sus hazañas, a todo el fondo, por así decir; pero se demuestra que el cuño o inscripción que lleva no responde a la realidad. El ἄριστος ἀνδρῶν de la tradición convencional resulta ser algo monstruoso, algo que no puede llamarse "bueno"; el hijo de Zeus no está por encima del rasero humano, sino por debajo de él; casi podría decirse que es digno hijo de ese ser inescrutable que es causante de toda la miseria y el caos del mundo. El foco de nuestra simpatía y admiración, lo que verdaderamente está acuñado en oro verdadero, es la Deyanira hasta ahora olvidada.

Sabemos no poco de las concepciones que en el siglo V se tenían de Heracles. Cierto es que era una figura ridícula en la comedia, con características de rústico, y un semihéroe en el drama satírico, pero durante mucho tiempo fue también héroe de *epos.* Hesiodo, Arquíloco, Pisandro, Pisinoo, Paniasis, todos lo celebraron. Había logrado entrar en los poemás homéricos; fue glorificado por Píndaro y Baquílides. Parece posible que Eurípides lo hubiera introducido ya en la escena trágica como héroe del tipo superior, héroe no perfecto, pero que despertaba todas las simpatías del público. Sin duda, en el corazón de toda leyenda hay en germen una tragedia esencial. Eurípides vio una posible tragedia, que no era muy fiel a la experiencia ni tampoco muy penetrante como crítica de la vida, que realmente no era el núcleo esencial de la leyenda misma, pero que constituía una historia conmovedora relatada con no poca poesía hermosa. En cambio, Sófocles vio seguramente que en los hechos mismos había una tragedia más grande, bien conocida, eterna, absolutamente verdadera: la ὕβρις, la fuerza y la violencia triunfantes, acrecidas por el elogio general, hechas más egoístas por la devoción de los demás; y, contrapuesta a ella, el exponente más sencillo y característico de servicio y sacrificio devotos, el amor de una mujer a un dueño brutal. Algunas de las grandes tragedias del mundo están basadas, como *Hamlet,* la *Orestiada* o *Edipo,* en alguna combinación rara y extraña de incidentes; otras, como *Medea, Alcestes* y quizá *Las Bacantes,* se ven

suceder en torno a nosotros en todos los tiempos. *Las Traquinias* pertenecen a este último tipo. Se pueden ver Heracles y Deyaniras casi todos los lunes por la mañana en alguna comisaría o tribunal, como en el asilo de Broadwood se pueden ver Medeas que han asesinado a sus hijos. Lo extraño es que en una época que se supone que fue algo desconsiderada para las mujeres, un poeta que no tenía particular predilección por las paradojas, ni siquiera por la especulación, estudiara con tanta simpatía esta forma particular del variado sufrimiento infligido por un sexo a otro y este particular tipo de feminidad idealizada, tipo tan terriblemente pasado de moda en estos precisos momentos que tendría que pedir perdón a mis lectores jóvenes por mencionarlo siquiera, si no fuera que, como tengo la seguridad de que convendrán conmigo, las cosas de verdadera belleza están muy por encima del cambiante flujo y reflujo de la moda y siguen siendo, para los que quieren contemplarlas, *a joy for ever,* eterna fuente de goce interior.

VII. — TRAGEDIAS DE EURÍPIDES DE 415 a. J. C.: LO ENGAÑOSO DE LA VIDA

En su *Introducción a la tragedia ática,* Wilamowitz sugiere convincentemente que la representación de *Las Troyanas* en el año 415 constituyó una época o un jalón que marcó un nuevo rumbo en la vida de su autor. Una de las obras de Eurípides más exquisitamente escritas, quizá sea también la más indeciblemente trágica, y no porque en el argumento se contengan catástrofes sobrecogedoras, sino por la concepción hondamente trágica de la vida toda de que está impregnada. Permítaseme citar lo que he dicho en otra ocasión sobre esta obra:

"El único movimiento del drama es el gradual extinguirse de todas las luces familiares de la vida humana, acaso con una insinuación en el desenlace de que en lo más profundo de la noche, cuando ha pasado ya todo temor de que pueda sobrevenir algo peor, hay en cierto sentido paz y hasta gloria. La situación misma tiene al menos el valor dramático de ser distinta de lo que parece. La consumación de una gran conquista... la misma cumbre o cima de los sueños del hombre no regenerado, parece ser causa de un inmenso júbilo, pero es en realidad una gran desgracia."

Cabría calificarla de típica *paracharaxis tragica,* en la que se pone en evidencia que las cosas llamadas buenas son las que debieran llamarse malas, que las cosas apetecidas son las que debieran rehuirse y que todas las inscripciones son falsas.

No cabe duda de que la causa de esta decepción trágica puede encontrarse en la historia de la época. Durante el verano y el invierno

del año 416 a. J. C. ocurrió un hecho de muy poca importancia militar, al que, no obstante, Tucídides dedica veintiseis capítulos consecutivos en una parte significativa de su obra, aquella que figura inmediatamente antes de la catástrofe final. Me refiero —huelga advertirlo— al asedio y captura por parte de los atenienses de la pequeña isla neutral de Melos, a la matanza de todos sus varones adultos y a la esclavización de sus mujeres y niños. La isla carecía de importancia estratégica. Su conquista no surtió efecto de que haya constancia en la historia subsiguiente. Y todas las consideraciones que se hacen en los veintiséis capítulos de diálogo mélico no se consagran a problemas políticos o militares, sino exclusivamente a enunciar una posición moral o no moral, la afirmación por el partido ateniense de la guerra de un evangelio de pura *hybris*, de la especie de *hybris* que en la tragedia y en otra literatura de fantasía acaba siempre en un derrumbamiento, como acaba en la historia de Tucídides.

Ahora bien, sabemos por Eliano la fecha en que se compusieron *Las Troyanas* y el nombre de las demás obras de la tetralogía a que pertenecían. "Eurípides quedó en segundo lugar en el concurso con *Alejandro, Palamedes, Troyanas* y el drama satírico *Sísifo*." Por citas y referencias sabemos también algo del asunto de estas obras. Y se nos plantea la cuestión de si no habrá alguna unidad de tema o de propósito que corra por dentro de toda la tetralogía, o bien si *Las Troyanas* es obra que se levanta solitaria en su mensaje trágico. Este último punto de vista es el generalmente admitido: tanto el *Alejandro* como el *Palamedes* parecen a primera vista obras románticas de tipo bastante corriente, sin doctrina trágica dentro. Pero examinemos la cuestión más de cerca.

Probablemente, el asunto del *Alejandro* puede deducirse de Higino *fab.* 91. Hécuba, reina de Troya, estando encinta soñó que daba a luz a una antorcha y que de ésta brotaban serpientes. Los profetas dijeron que al niño había que darle muerte al nacer. El niño fue entregado a uno de los criados de Príamo, con orden de matarlo, pero éste, por piedad, lo dejó abandonado, envuelto en una talega de cuero, πήρα, en un lugar en que fue encontrado por unos pastores de montaña que lo criaron como si fuera suyo. Le dieron el nombre de Paris, de πήρα. Paris creció en la esclavitud, se hizo boyero, y tenía puesto especial orgullo en un cierto toro. Muchos años después, a Hécuba, cuya pena no se había extinguido nunca, se le

permitió celebrar una gran ceremonia funeral en memoria de su hijo perdido. Hacía falta un toro que fuera el primer premio de los juegos fúnebres, y los sirvientes de Príamo procedieron a requisar el toro de Paris. Éste los siguió encolerizado, tomó parte en los juegos y derrotó a todos los contendientes, incluso a sus hermanos los príncipes. Se entablaron disputas violentas y Deífobo, figura poco compasiva por lo general, sacó la espada para matar al osado esclavo. Paris lo hace retroceder a golpes, huye a un altar, donde es visto por Casandra, que se da cuenta de que es su hermano. Exclama ésta que hay que darle muerte, pero todos piensan que sin duda se ha vuelto loca. Paris es reconocido y acogido por Príamo.

Hay unos veintitrés fragmentos del *Alejandro* en los *Fragmenta tragicorum* 42-64 de Nauck; unos 42 versos de la adaptación de Enio; en cambio, el papiro publicado en 1922 por Cronert casi no contiene versos completos, pero sí un buen número de versos fragmentarios o ilegibles. Los testimonios han sido estudiados y la obra reconstruida a base de conjeturas por el Prof. Snell, de Hamburgo, en un hermoso artículo publicado en el número 5 de los "Einzelschriften" de *Hermes* (1937). Los resultados a que llega Snell completan y en su mayor parte confirman los que yo obtuve en un trabajo escrito hacia 1920.

En el prólogo, tal como lo da Enio, se habla del sueño de Hécuba, del parecer de los profetas, de la decisión de Príamo, del abandono del niño y del dolor de Hécuba: καὶ χρόνου προὔβαινε ποός, "El pie del tiempo seguía caminando", pero Hécuba no se consolaba. Luego, al parecer, venía una escena entre Hécuba y alguien que trata de consolarla [1]:

"No deben derramarse lágrimas nuevas por viejos dolores."
"No hay duda de que las penas deben plegarse con el pasar del tiempo."
"No lo ignoro, pero más fácil es hablar de esa manera
que soportar pacientemente un largo mal."
"Todos los hombres han de morir. Es de sabios soportar con moderación una angustia que sobre todos ha de abatirse."

[1] Nauck, 43-7.

Enio reproduce una escena entre Hécuba y Casandra. ¿Por qué Casandra, tan cambiada respecto de su acostumbrada mesura, entra de golpe con ojos encendidos? La respuesta de Casandra tiene mucho interés: "Mater, optimarum multo mulier melior mulierum." Apolo la está instigando. "Mater, tui me miseret, mei piget." "Te compadezco; me doy pena de mí misma. Tus otros hijos son hijos de que se puede estar orgulloso. Ellos ayudan, yo sólo soy un estorbo; ellos obedecen, yo soy un obstáculo." Entonces se apodera de ella el paroxismo. "Adest, adest fax." "Ya está aquí, ya ha llegado la antorcha, envuelta en sangre y llamas, después de ocultarse muchos años. ¡Ciudadanos! ¡Socorro! ¡Apagadla!" En esta escena o en otra escena posterior tiene Casandra una visión de todo lo que ha de sobrevenir, del juicio de Paris, de la muerte de Héctor, del caballo de Troya, y de todo lo demás. Al parecer, las criadas de Hécuba se la llevan. A poco entra un mensajero (que no es, creo yo, el criado viejo que dejó abandonado a Paris), el cual da a conocer los resultados de los juegos fúnebres que acaban de celebrarse. Hubo multitud de competidores, muchos famosos, otros no; pero al fin

Donde habías de vencer, oh Rey, has sido derrotado
Y has conseguido la victoria donde no habías de ganarla,
Tus esclavos te han traído el triunfo, no tus hijos.

Un pastor de las montañas llamado Paris ha llegado seguido de un tropel de otros boyeros; de su toro se habían apoderado ilícitamente los criados del rey, había sido puesto como premio y Paris lo ha ganado. La gente dice que es un hermoso joven:

"*Cuanto se asemeja aquel pastor a los hijos de Príamo*" [2].

Las palabras ἦ καὶ στέφουσιν αὐτόν;... "¿Van a coronarlo?"... καί φασιν εἶναί γ' ἄξιον... "Sí, y dicen que se lo merece"... pueden distinguirse en el papiro. Los pastores lo llaman ahora "Alexandros", "Rechazador de hombres", porque nadie puede resistirle [3].

[2] Nauck, *Adesp.* 286.
[3] Enio, *Alex.* fr. VI.

En el papiro se encuentran luego fragmentos de un diálogo entre Deífobo, furioso por el éxito del esclavo y por la deshonra que ha caído sobre la familia, y Héctor, que no siente celos algunos:

ἀλλ', ὦ κασίγνηθ' Ἕκτορ, οὐκ ἀλγεῖς φρένας
Pero, hermano Héctor, ¿no está dolido tu corazón?

Quizá sea aquí cuando aparece el coro suplementario de pastores que siguen a Alejandro. Por los escolios a *Hipp* 58 sabemos que en esta obra había un segundo coro de esta clase. Hay luego un *agôn* entre Deífobo y Alejandro, con Príamo de árbitro, episodio de que el papiro conserva restos considerables, muy fragmentarios e ilegibles. En Nauck leemos lo siguiente:

Eres prudente, oh Príamo, pero debo advertirte
Que no hay carga que pese más sobre una casa
Ni posesión más mortífera
Ni de más desperdicio en el uso
Que un esclavo de corazón demasiado altanero.
Yo los he probado. Y es así que todos los esclavos son viles,
Todo vientre, sin pensar en el mañana.

¿Cómo se puede ser amigo de gente semejante?

El esclavo que ame a sus amos y al linaje de éstos
Toma sobre sí una gran lucha contra todos sus congéneres.

En suma, dice Deífobo,

Es deshonra profunda tener un esclavo
Que esté por encima de su amo.

De la defensa de Alejandro tenemos, al parecer, las frases iniciales:

Oh Rey, temible mal entre los hombres
Son las palabras calumniosas
Y a veces el hombre sincero que no tiene lengua
Por lenguas que se agitan con demasiada habilidad
Es destrozado.

A continuación siguen algunas frases sobre el influjo corruptor de la riqueza y del lujo de príncipes:

Triste cosa es, a lo que parece, para educar hombres
La riqueza y el vivir delicado.
La pobreza conlleva sufrimiento,
Pero los hijos que cría
Son mejores para el trabajo
Y para empresas atrevidas.

Y añade:

La riqueza hace injustos a los hombres
Y hace cometer muchas acciones injustas.

Príamo rechaza las calumnias de Deífobo y dice al pastor:

El tiempo te dará a conocer; sólo por su prueba
Sabré si eres para mí un mal o un bien.

Sigue, al parecer, el fragmento mejor conservado de la obra, una lírica de diez versos citados por Estobeo sobre la *eugeneia.* Todos los hombres son en definitiva de la misma casta, tienen el mismo aspecto; τὸ φρόνιμον εὐγένεια, "la nobleza es cosa del espíritu". Es un don de Dios, no de posición social.

En el papiro hay luego una escena en que al parecer Deífobo y Hécuba traman la muerte de Paris. Comprendemos los motivos de Deífobo, pero ¿cuáles son los de Hécuba? Una grave ofensa inferida a sus hijos podría convertirla en asesina, pero es poco probable que llegara asesinar por una simple derrota en los juegos. Tengo la sospecha de que la recompensa ofrecida por Príamo al vencedor de los juegos comprendía algo que equivalía a una parte en la herencia real, al rango de príncipe de Troya, a la mano de una de las hijas de Príamo o a cosa parecida. Príamo esperaba que venciera uno de sus hijos; de ser así, el segundo premio no se aplicaría, pero había otros varios príncipes que tomaban parte en el certamen, de modo que acaso hubiera otros premios, por ejemplo, la concesión de un rango especial, sólo inferior al de Héctor, entre los priamidas, o bien

la mano de una princesa priamida, quizá Casandra. En un fragmento [4] se dice algo de matrimonio (γάμῳ νιν εἰκατ). Cabe pensar que Hécuba se enfureciera ante la idea de que de la herencia de sus hijos participara un esclavo y de la degradación que para su hija suponían los abrazos de éste. Dudo, sin embargo, de que se empeñara, como pretende Snell, en dar muerte al pastor con sus propias manos, sobre todo en presencia de Deífobo [5]. Cronert supone que hay un error en el papiro, pero toda la dificultad parece deberse a una falsa conjetura [τῇ]ιδε χειρὶ δεῖ θανεῖν, frase en que τ y η son hipotéticas. Quizá fuera [σῇ]ι δέ, [πιστῇ]ι δέ, o algo parecido. En tal caso, resulta más natural la respuesta de Deífobo que dice "No es invulnerable" o bien "No será por falta de heridas..." [6]. Sigue una escena en que Héctor vuelve a adoptar una actitud generosa. Está dispuesto a aceptar como amigo a un hombre tan valiente como el boyero, y apostrofa a Deífobo por tomar tan mal su derrota. Al final aparecen unos medios versos de Hécuba, que cabe completar de distintas maneras:

οὗτος μὲν ἀεὶ . . .
ῥέξεις δ' ἃ λυπούμεσθα
κτανόντες ἄνδρα δοῦλον

Estos versos pueden significar que Hécuba ha sido convencida por Héctor. "Héctor es siempre prudente; tú, Deífobo, te dispones a hacer algo que será causa de dolores para nosotros cuando se demuestre que hemos asesinado a un esclavo." O bien: "Héctor es siempre generoso, pero de todos modos cometerás el hecho quitando la causa de nuestro dolor. Matando a un esclavo nosotros..." Después de pensarlo, esta última interpretación me parece la más natural.

Poco después vemos que Alejandro entra y con la espada sacada busca refugio en el altar; el altar es el de Zeus Herkeios, el íntimo Protector de la Familia, donde luego fue muerto Príamo.

[4] 49 Snell. Cf. 59 N.

[5] Snell pretende que Hécuba trate de matar con sus propias manos a Paris leyendo τῇδε χειρὶ δεῖ θανεῖν, y propone que el reconocimiento se haga mediante un *Gerôn o Senex* del tipo bien conocido (cf. Sóf. *Electra* y *Ed. Rey;* Euríp. *Electra),* al que se había dado la orden de matar al niño, pero no la había cumplido. De esto no hay prueba especial alguna y, a mi entender, el resultado sería menos eficaz.

[6] οὐ μὴν ἄτρωτός γ' ἐστὶν (εἶσιν? Cr.) εἰς Ἅιδου δόμους.

Leemos las palabras:

¡Oh, cobardes y viles, el corazón de esclavo,
Oculto en vuestro nombre,
Se muestra en vuestra vida!

y

Ay de mí, es la muerte, y por mi lealtad de corazón,
Que ha salvado a otros hombres de la muerte.

Es manifiesto que en este momento, a punto de ser muerto en el altar, Alejandro es reconocido, salvado y acogido como hijo por Príamo. Cómo se verifica el reconocimiento no es cosa clara. Higino dice que por Casandra; Ovidio, Servio y otros, que por medio de γνωρίσματα (señales). No cabe duda de que ambas cosas son compatibles, pero parece dramáticamente forzoso que el agente principal lo sea Casandra, y esto coincide bien con la tradición normal; cf. Andr. 297 ὅτε νιν παρὰ θεσπεσίῳ δάφνᾳ βόασε Κασάνδρα κτανεῖν [7]. El θεσπέσιος δάφνα estaba junto al altar de Zeus Herkeios [8]. Puesto esto en claro, tenemos una serie sumamente dramática de *peripeteiai* o contrastes. Paris huye al altar; Deífobo se dispone a asesinarlo.

Corifeo: "¡No debes matar a un suplicante!"
(μὴ κτεῖνε, τὸν ἱκέτην γὰρ οὐ θέμις κτανεῖν) [9].
Hécuba: "Sea o no suplicante ¡matadlo!"
Casandra (entrando como poseída): "¡Es él; es el príncipe expósito, el hijo de Príamo y Hécuba!"
Hécuba o *el coro:* "¿Cómo lo sabes?"
Casandra: "Mirad esos γνωρίσματα. Es la Antorcha. Matadlo."
Hécuba: "Es mi hijo. Salvadlo."
Deífobo: "¡Mi hermano! ¡No puedo matarlo!"

El violento cambio de propósito de Hécuba es exactamente igual al de Merope en las *Cresphontes* al reconocer a su hijo dormido en en momento en que tiene el hacha levantada para descargarla sobre él.

7 "Cuando junto al laurel sagrado Casandra gritó que lo mataran."
8 V. *Eneida* II. 513 Ingens ara fuit iuxtaque veterrima laurus.
9 Nauck, *Adesp.* 937.

Snell señala que en ciertas urnas etruscas hay una pintura de Alejandro con gorro frigio, rama de palma y espada ante un altar; contra él se dirigen un joven con una espada y una mujer con un hacha. Snell supone que la mujer es Hécuba; yo diría que es Casandra. Las urnas presentan también una figura de Afrodita, lo cual hace pensar que Afrodita recitara el epílogo ordenando la reconciliación de los enemigos y quizá prediciendo la expedición de Alejandro a Grecia. Esto lo corroboran bastante las referencias a Afrodita en la escena de Helena en *Las Troyanas* [10].

A primera vista no parece haber mucha reacuñación de convenciones en esta obra, aparte de los acostumbrados tópicos románticos. El esclavo es mejor que el hombre libre; los príncipes de elevada alcurnia son vencidos por el boyero, y los celos de que después son presa demuestran que en su corazón se aloja la verdadera naturaleza del esclavo. Es éste un tono bastante corriente en obras de sello romántico, y en la que ahora nos ocupa incluso el valor que podría atribuírsele queda anulado por el hecho de que el presunto esclavo, el boyero, sea en realidad príncipe. Todo lo que queda es la tesis no demasiado sensacional de que las riquezas estropean al que las posee y que la pobreza forma el carácter. En la medida en que la conocemos por los fragmentos que se conservan, podría leerse la obra entera como si fuera una obra romántica corriente de intriga, de no ser por una cosa: no debemos echar en olvido que este valiente y hermoso boyero que ha sido salvado de la muerte en la montaña, que lucha con los príncipes por su toro favorito, que es calumniado y atropellado y amenazado de muerte, pero que en el último momento es reconocido y devuelto a su madre, que siempre lo ha llorado, es en realidad la antorcha festoneada de serpientes cuya vida significa la ruina de su patria. Casandra sabía que su muerte era lo acertado; perdonarle la vida era lo funesto. Pero claro está que nadie creyó a Casandra. Como dice ella de sí misma:

πρὸς τῶν παθόντων κἂν κακοῖσι κειμένων
σοφὴ κέκλημαι, πρὶν παθεῖν δὲ μαίνομαι [11].

[10] *Troy.* 929, 940, 983.
[11] Nauck, *Adesp.* 414.

A todo lo largo de la obra nos alegramos de las cosas que habrán de traer males, y tememos que suceda lo único que puede suponer seguridad. Y el aparente buen final consiste en que Hécuba acoja en su corazón a la antorcha y la sierpe. El verdadero comentario sobre el buen final se hace en la tercera obra de la trilogía [12], donde Andrómaca dice que ahora se amontona un infortunio sobre otro: "Por la ira de Dios fue por lo que escapó de la muerte tu hijo Paris, quien en aras de su odioso amor demolió las torres de Troya. Por eso, los cadáveres de los hombres muertos están tendidos en sangre bajo los ojos de Palas, y los buitres los desgarran; no dejó de traer a Troya el yugo de su servidumbre."

Lo que tenía traza de victoria era en realidad derrota; lo que parecía que era evitar el mal era rechazar la salvación; la cosa amada era la que debía abominarse, y el valiente joven y hermoso príncipe resultaba ser la maldición personificada del país.

Yo me atrevería a insinuar que esta última concepción entrañaba para la mente griega ciertas connotaciones que nosotros estamos predispuestos a no captar. Los mitos griegos, y quizá en particular los del drama griego, se sirven mucho de hijos expósitos que luego resultan ser príncipes. Son, por lo común, fruto del amor prohibido de una muchacha y un dios; muy a menudo son gemelos; a veces son portadores de algún anatema o cosa parecida que es anterior a su nacimiento. Podemos dejar a un lado las distintas parejas de gemelos: Anfión y Zeto, abandonados por su madre Antíope; Eolo y Beoto por Melanipa; Euneo y Toas robados a Hipsípila; Rómulo y Remo robados a Rhea Silvia, etc. Aparte de gemelos tenemos a Ión, hijo expósito de Apolo y Creúsa; Télefo, hijo expósito de Heracles y Auge; Hipótoo, hijo expósito de Poseidón y Alope; Perseo, hijo expósito de Zeus y Dánae, y varios otros. Todos empiezan su vida e historia como expósitos desconocidos, con el mundo en contra de ellos, hasta que acaba por reconocerse su linaje real. El motivo ha sido extraordinariamente persistente en toda la historia de la literatura romántica. Dentro de la gran inventiva y variedad de los asuntos de Menandro, esta figura de hijo expósito conserva su puesto con tal

[12] *Troy.* 597 ss.

tenacidad y complica en escándalos a sus inocentes mayores de un modo tan natural y sin rebozo que sólo se explica por su origen ritual. Ejerce igual imperio sobre los demás poetas de la Comedia Nueva y del teatro romano, y no suelta su presa en el romance medieval. La influencia de la Iglesia parece que fue impotente para modificar este motivo, si es que alguna vez lo ha intentado en serio. Casi todos los caballeros interesantes de los ciclos del rey Arturo y Tristán y después, que yo sepa, en los romances provenzales, empiezan su vida como expósitos o al menos como hijos ilegítimos. Esto se aplica a Merlín, a Arturo, a Isaías el Triste, a Galaz y, en parte, a Lanzarote y a Tristán. El motivo pasa a la leyenda de Alejandro. Sea cual fuere el país en que tenga carta de naturaleza una determinada versión de la leyenda, Alejandro suele ser el hijo perdido u oculto de los amores del rey o de la reina de tal país.

Este paria expósito, que en realidad tiene rango divino, no puede separarse fácilmente del niño prodigio del ritual anual, del *Himno a Hermes,* de los *Ichneutae,* de la leyenda de Heracles, etc.; el niño dios de la vegetación o dios anual que nace y crece con tan maravillosa rapidez, que lucha, se casa, vuelve a luchar, muere y por lo general revive, en los llamados mimos, y en cien mitos y rituales de un extremo a otro de Europa. Alejandro, proscrito desde niño, criado en el monte, inseparable de su toro favorito, injustamente oprimido, triunfador de sus opresores y reconocido al fin por príncipe real, parece pertenecer a este tipo.

Pero aquí viene lo curioso. En el primitivo ritual anual parece que hubo una concepción del joven daimon del año como algo que por lo común está libre de las corrupciones de lo viejo, algo puro y, por tanto, bendito, sino también, a veces, como algo bastardo y perverso, que puede ser portador de un anatema o maldición. De todos modos, esté o no relacionado con el tradicional ritual del niño anual, hay huellas claras en el mito del hijo que no debe permitirse que viva, bien porque matará a su padre, bien por alguna otra razón. A Edipo había que darle muerte, pues en caso contrario mataría a su padre y deshonraría a su madre. A Perseo era necesario matarlo, porque de no hacerlo así mataría él al rey, su abuelo. Los tres primeros reyes del mundo, según Hesiodo, se ven envueltos en parecidas complicaciones con hijos parricidas. Urano teme el destronamiento y la ruina a manos de Cronos, éste a manos de Zeus, y Zeus

a las del hijo de Tetis. Y cabría suponer que lo que temían era la muerte si no fuera que *ex hypothesi* eran inmortales.

Ahora bien: la mayoría de estos hijos malditos son más o menos simpáticos; quiero decir que nuestras simpatías están con ellos y no con el tirano a quien destruyen. En conjunto estamos al lado de Cronos contra Urano, de Edipo contra Layo; no cabe duda que estamos con Perseo y en contra de Acrisio y que no lo sentimos mucho cuando este último es muerto. En muchos casos, los niños no son portadores de un verdadero anatema. El caso de Edipo es distinto. Él sí lleva la maldición sobre su propio pueblo y sobre sí mismo, y el ambiente de maldición, la sensación de tinieblas y horror empapa toda su leyenda, por lo menos en las versiones que han llegado hasta nosotros. Pero en esta obra Alejandro parece haber sido tratado de un modo peculiar. Es el hijo maldito, condenado a sembrar la ruina en todo el país, pero al propio tiempo posee todos los atributos del hijo portador de bendiciones, de lo joven, lo puro y lo victorioso. El destructor se presenta con toda la traza y las características del salvador. Y así, en el *Alejandro* como en *Las troyanas* se da una *paracharaxis* de los valores obvios del mundo: lo que se presenta como merced de los dioses no es tal merced, el que parece ser el salvador es el que destruye, y después de todas las inesperadas vicisitudes de buena fortuna y de los generosos esfuerzos de Príamo, el aparente "final feliz" se traduce en dejar a Troya condenada a la destrucción.

La idea general de la segunda obra de la Tetralogía, el *Palamêdes*, se desprende claramente de las referencias y citas. Palamedes, el hombre de los παλάμαι, o inventos, tiene una curiosa carrera en la leyenda griega. En parte es una especie de superfluo Prometeo, que inventó el arte de escribir o al menos partes de él, pesos y medidas, *pessoi* (dados) y otros juegos; en conjunto se le atribuyen los inventos menores que Prometeo no se adjudica. Destaca más aún como un Ulises superfluo. Como tal no tiene lugar en la *Ilíada* ni en la *Odisea*, donde es personaje simpático, pero en la *Cypria* es el virtuoso rival del desaprensivo Ulises, y es asesinado por éste y por Diomedes. Pasa a ser un personaje favorito en obras tardías de sello romántico, como las de Dares y Dictis, en que a veces es comandante en jefe de los ejércitos

griegos en lugar de Agamenón. Dares lo califica de "gracilem longum sapientem animo magnum blandum". En tiempos clásicos es el tipo del inocente condenado injustamente. En la *Apología,* Sócrates habla de encontrarse con "Ayax, hijo de Telamón, y con Palamedes y con cualquiera de los demás antiguos que murieron a causa de una sentencia injusta", y éste fue su carácter en la tragedia, donde huelga decir que el de su rival, Ulises, fue adquiriendo tintas cada vez más sombrías. Los tres trágicos compusieron obras tituladas *Palamedes,* y Sófocles escribió también una llamada *Nauplius.* En la tercera obra de nuestra trilogía se le llama categóricamente a Ulises σοφὸς κακὸς δέ, y evidentemente éste era su carácter en la segunda. Palamedes, el verdadero hombre sabio, fue destrozado por Ulises, el "astuto y malvado". Todo esto nos consta, y probablemente el procedimiento en que la destrucción fue maquinada es el relatado por Higino [13], que se dice que procede de la tragedia. Recurriendo al pretexto de un sueño, Ulises convence a Agamenón para que desplace el campamento a la distancia de una jornada, con lo cual consigue llegar al lugar en que está levantada la tienda de Palamedes, y enterrar en ella una cierta cantidad de oro. Luego dispone las cosas para que en el cadáver de un troyano se encuentre una carta presentándola como si fuera de Príamo a Palamedes, en la cual se hace referencia al oro que le ha enviado como precio por traicionar al campamento. Palamedes es acusado ante Agamenón. Niega saber nada de la misiva. Se registra su tienda, se encuentra el oro enterrado en cuantía que coincide con la suma que se dice en la carta, y Palamedes es condenado y ejecutado; el inocente es víctima de una calumnia del malvado que le acarrea la muerte. Es defendido principalmente por su hermano Oiax, que al final parece que ha sido encarcelado con la esperanza de impedirle así que revele la verdad. Por las *Tesmoforiazusas* sabemos, sin embargo, que desde su prisión logra arrojar al mar unas palas de remos que llevan escrita la verdad de lo sucedido. Los vientos y las olas harán que lleguen a manos de alguien y, en efecto, recordaremos que fueron a parar al padre de Palamedes, Nauplio, y que éste, cuando los griegos regresaban de Troya, se hizo a la mar a solas en su barca [14] y encendió las boyas del promontorio

13 *Fábula* 105.

14 μονόκωπος ἀνήρ, *Hel.* 1.128.

Cafereo que hicieron naufragar a toda la flota de los asesinos de su hijo. En las *Troyanas*, este hundimiento de la flota victoriosa no cabe en el asunto propiamente dicho, pero se dispone mediante el acuerdo entre Poseidón y Atenas en el prólogo y luego se hace alusión a él más de una vez [15].

En su mayor parte, los fragmentos casan [16]. En la tradición, Palamedes fue un gran inventor. En el primer fragmento cuenta cómo inventó las letras y el arte de escribir, de modo que un hombre, ausente, pudiera saber de su casa y, moribundo, pudiera dejar una tablilla en que dijera cómo quería que se dividieran sus bienes; por otra parte, el documento escrito acaba con toda suerte de disputas y testimonios falsos. Así es, pero este arte de escribir es precisamente el que acarrea la muerte a su inventor. La ironía es completa. El tercer fragmento contiene una διαβολή dirigida a Agamenón, cabe suponer que por Ulises:

Oh, rey, las fortunas de los hombres adoptan variadas formas,
Pero todos se afanan hacia un fin.
Todos los mortales, vivan con sabiduría o la desconozcan en absoluto,
Trabajan por obtener riquezas, y el más prudente es el que en mayor medida las amasa.

Sospecho, por consiguiente, que Agamenón no ha de sorprenderse de que Palamedes, pese a toda su sabiduría, se vuelva traidor por soborno. Hay un dístico para la defensa que hace Oiax en que se explica que un solo hombre de genio importa más que muchos generales que ejerzan el mando:

Generales podríamos serlo diez mil de nosotros,
Pero prudentes apenas uno o dos en largos años.

Es al parecer la misma persona quien dice:

Aquel cuyas palabras son justas
Pero cuyas acciones son perversas
Nunca será para mí sabio.

15 En especial 456, 1.100 ss.
16 Nauck, 578-90.

Un verdadero hombre confundirá a mil hombres falsos
Pues con él está la Justicia y la mano de Dios.

El recuerdo de los justos vive aún
En Dios y en el hombre, inmortal y señero.

Se diría que el curso de la obra demuestra que estos sentimientos no se aplican en realidad al común de las gentes. Parece que hay una cita o semicita del *Palamedes* en el pasaje de *Las Ranas* de Aristófanes [17] en que Dioniso pregunta cómo se puede salvar todavía a Atenas, y Eurípides contesta:

Recelar de aquellos en que ahora fiamos
Y llamar a servirnos a los que hoy rechazamos
Puede aún salvarnos.

Hay, sin duda, una cita en las *Tesmoforiazusas* [18] en que el encarcelado Mnesíloco resuelve echar al mar tablillas de madera, como Oiax arrojó palas de remos: "Tablas de madera acepillada, llevaos las labras de mi cincel, heraldos de mi aflicción."

En los restantes fragmentos encontramos algo acerca de palas de remos escritas, de los espolones de los barcos, de las campanillas de centinelas que hacen la ronda por la noche y, por supuesto, la famosa frase lírica

Habéis matado, hombres de la Hélade,
La voz omnisciente, ruiseñor de las musas,
Que a nadie daba dolor,

palabras aplicadas luego a la muerte de Sócrates lo mismo que a la de Protágoras [19].

La *paracharaxis* es clara. El malvado es aquel en quien el mundo fía y a quien llama sabio; el inocente, aquel al que condena y mata. Asimismo, al bienhechor de la humanidad le dan muerte los hombres a causa de los beneficios que reporta y por medio de ellos. Y, por último, con vistas a la tercera obra que ha de venir, los griegos y

[17] 1.443 ss.
[18] 770 ss.
[19] Nauck, 588.

los troyanos quedan ahora bajo un anatema. La guerra continuará: el desenlace será lo que los hombres llaman victoria para una parte y derrota para la otra. En ambos bandos, los hombres ponen su esfuerzo máximo, y el resultado es la consumación del anatema sobre unos y otros.

Antes de examinar el mensaje concreto de las *Troyanas*, única obra de esta tetralogía que nos ha llegado completa, vale la pena lanzar una breve ojeada al drama satírico con que la tetralogía daba fin. No hay forzosamente violencia en tal final, pues la desilusión puede ser lo mismo ridícula que trágica. Dicha obra se titula *Sísifo*, y el nombre implica la especie de tema que se acomodaría bien a las tres tragedias. Las hazañas del archiembaucador ilustran bien la burlona injusticia del mundo. El único fragmento que ha sobrevivido va dirigido a Heracles:

Hijo de Alcmena, el más noble de los humanos,
Es para mí motivo de júbilo verte a salvo
Y muerto al sanguinario asesino.

Creo que la indicación basta. No conozco más que una parte de la leyenda de Sísifo que reúna a éste y a Heracles después de la muerte de un "sanguinario asesino". Cuando Euristeo envió a Heracles a quitarle al tirano tracio Licurgo los caballos que éste alimentaba con carne humana, Heracles mató a Licurgo, domó los caballos encabritados y ya estaba regresando triunfante a Argos cuando por desgracia se encontró con Sísifo ¡que se los robó! Esto casa con el fragmento y responde al tono de la tetralogía.

A fin de dar idea de cuál es este tono, quizá debiera decir algo acerca de la única obra que se conserva: las *Troyanas*. No pretendo en lo más mínimo reproducir todo el sentido de las *Troyanas*; ya he tratado de traducirlas. Lo único que quiero es aislar y llamar la atención del lector sobre algunos elementos de la extraña y trágica concepción del mundo que en la obra se manifiesta. Sería ridículo, desde luego, recoger las manifestaciones que hacen distintos personajes de la obra y atribuirlas a Eurípides. Creo, sin embargo, que hay que admitir que determinadas cosas que se dicen en determinadas situaciones expresan en general la verdad; es decir, aquello que el poeta en dicha determinada obra se propone presentar como verdad. Por ejemplo,

lo que Casandra dice ha de ser verdad. El único hecho cierto y notorio en lo que a Casandra se refiere es que ve y dice la verdad, pero que no le dan crédito. Todo dramaturgo que ponga en escena a Casandra ha de representarla así. Por otra parte, aunque a título privado los dioses sean *capables de tout*, forzosamente se ha de pretender que tenga peso lo dicho por un dios que emita un juicio *ex cathedra*. Por último, si un dramaturgo hace que un personaje tenga una visión sobrenatural de cosas que el común de las gentes no puede ver, forzosamente ha de proponerse que atendamos en serio al contenido de tal visión. Cuando Poseidón describe en el prólogo la condición de Troya, se le da crédito; uno cree que la tormenta vengadora se cierne sobre los griegos en el Egeo, uno cree sobre todo en el juicio que se pronuncia al final:

Cuánta es vuestra ceguera,
Devastadores de ciudades, que asoláis templos
y profanáis tumbas,
los santuarios no hollados donde yacen los antiguos muertos,
vosotros que tan pronto habréis de morir.

El juicio más amplio que Casandra hace sobre el mundo está concebido en los mismos términos, pero aguzando el filo de la paradoja. En lo más sombrío y profundo de la derrota de Troya ve ella el principio de la venganza triunfante de ésta. Casandra misma es esclavizada y violada; en ello, más que el fin de su santidad virginal, ve el comienzo de su vida como una de las Potencias del Infierno, μίαν τριῶν 'Ερινύν. Es el primer paso por el camino que los llevará, a ella y a Agamenón, pareja impía, para no separarse jamás, cadáveres desnudos y profanados, a ser despedazados por los perros en aquella sima entre las rocas azotada por la tormenta. La degradación postrera de Casandra significa la victoria suprema de Troya.

Esto conduce fácilmente al largo razonamiento de Casandra —se podría imaginarlo desarrollado en forma de preguntas y respuestas por Platón— encaminado a probar que los justos vencidos son más felices que los injustos vencedores. ¿Se les puede llamar felices a los griegos? ¿No era locura la suya llegar a hacer la guerra causando la muerte de millares de hombres, todo por recuperar a una mujer que no quería volver con ellos y a la que nadie estimaba? Los troyanos sólo lucha-

ban por necesidad; su lucha fue la más justa y su muerte, la mejor, por salvar a su país. Luego, durante los diez años de guerra, que es un largo trecho en la vida de los hombres, ¿quiénes fueron más felices? Desterrados, separados de sus mujeres e hijos, lejos del hogar, los griegos vivieron solos y rodeados de odio, sin tener a nadie que se cuidara de ellos cuando morían. Los troyanos siempre tenían cerca a los que amaban; cuando eran muertos,

Tiernas manos de mujer envolvían en torno a ellos blancas mortajas
y en ellas duermen en la vieja tierra amada.

Hasta aquí, la argumentación ha seguido lo que podría llamarse una línea racionalista corriente. Luego levanta el vuelo hacia algo que se parece a misticismo: ¿cuál ha sido el sino de Héctor, para el bien o para el mal?

δόξας ἀνὴρ ἄριστος οἴχεται θανών

Este verso, casi intraducible, es la definición misma de la felicidad griega: Héctor era ἀνὴρ ἄριστος, el hombre bueno a carta cabal, δόξας, todo el mundo sabía que lo era, y οἴχεται θανών, ahora, muerto, desaparece. E incluso a Paris ¿se le dedica alguna palabra? Hay una frase bastante corriente en los poemas de los modernos sentimentales, pero que no tiene parangón, según creo, entre los escritores de la Grecia clásica: Πάρις δ' ἔγημε τὴν Διός. "Conquistó el amor de la hija del Cielo." ¿Qué preferiríais: ganar el amor de un hijo del cielo y ser destruidos, o vegetar satisfactoriamente? [20].

La primera oración lírica de Casandra [21] es un requerimiento a la danza. Es una danza nupcial, una danza como la de los astros en sus órbitas. Pero ¿qué propósito tiene? La bendición de su padre que yace muerto y la posesión de la propia Casandra por parte de Agamenón. Esta equiparación de la muerte y las nupcias, con su concepción de la muerte como unión con el mundo de las tinieblas y del Hades mismo como esposo, es, huelga decirlo, bastante corriente en la poesía griega.

Otra nota que se pulsa es bastante más curiosa. Ὁ χορὸς ὅσιος, "la danza que ejecuta es sagrada". Φλέγω λαμπάσι τόδ' ἱερόν, "purgo

[20] 365-99.
[21] 308 ss.

con una antorcha este lugar sagrado". La danza sagrada celebra el deshonor de la sacerdotisa virgen; el lugar sagrado es el campo de batalla después del combate, sembrado de cadáveres, la ruina de los santuarios destruidos y toda suerte de contaminación. ¿Tiene la santidad de la propia Casandra, que ahora alcanza quizá su mayor intensidad, inmediatamente antes de que devuelva su corona y bandas sagradas al Dios que se las dio para que al menos ellas no sean profanadas, tiene su santidad algún poder para anular el mal del mundo y la podredumbre de las cosas materiales entre las que se mueve? Esto sólo haría que diera un ligero paso adelante la doctrina tan magníficamente expuesta por Teseo en el *Heracles*[22] de que no hay contaminación del mundo material que pueda manchar la pureza del alma, de la divina luz del sol o del amor entre amigo y amigo. Huelga advertir que esto pasó a ser una de las doctrinas más radicales de los primeros estoicos. Por otra parte, ¿es la presencia de la muerte lo que purifica? Al final de la obra, en un pasaje que notaremos más adelante, Hécuba llama a Príamo, pero su llamada queda sin respuesta. Príamo no puede oírla:

μέλας γάρ ὄσσε κατεκάλυψε
θάνατος ὅσιος ἀνοσίαις σφαγαῖσιν.

Las tinieblas le han cerrado los ojos. Ha pasado por toda la podredumbre e impureza de la matanza para llegar a la santidad de la muerte. La matanza, el proceso todo de matar y morir, es impuro, pero detrás de la carnicería, del fragor y la violencia y el sufrimiento, está ese mundo en que no hay ya ni sufrimiento ni fragor ni violencia, sino el mundo de la paz eterna. No creo que a Eurípides le pareciera necesario determinar claramente a cuál de estas alternativas se refería. Se funden bastante bien. La concepción de la muerte no contaminada por el mal, la portadora de paz, la φάρμακον κακῶν, es bastante corriente en Eurípides a partir de aquellos hermosos versos de Macaria en los *Heráclidas*. Puede que más allá de la tumba haya para ella alguna recompensa, pero más vale que no:

εἴη γε μέντοι μηδέν· εἰ γάρ ἕξομεν
κἀκεῖ μερίμνας οἱ θανούμενοι βροτῶν,
οὐκ οἶδ᾽ὅποι τις τρέψεται.

22 I.231-4.

¡Que no haya nada! Pues si aun allí
los que hemos de morir
no habremos de vernos libres de cuidados...
No sé dónde será posible refugiarse.

Una revaloración más profunda aún de las cosas de este mundo se manifiesta en la visión que tiene Hécuba[23] y en todo lo que después dice. No está expresado ni clara ni dogmáticamente: si lo estuviera satisfaría mucho menos y además sería menos poético. Hécuba ha estado ejecutando un rito fúnebre por su nieto, una pretendida curación de las heridas de éste, una tras otra, a fin, según parece, de que puede tener un cuerpo entero en el otro mundo. Hécuba nota la futilidad de lo que está haciendo: es un nombre, no es nada real, y lo interrumpe exclamando:

No yo, sino él,
Tu padre que está lejos te confortará.

Parece como si estuviera con la cabeza inclinada sobre el niño muerto, mientras las mujeres del coro cantan unos cuantos versos de lamentación en voz baja. Entonces Hécuba de pronto grita:

Mujeres, amadas mías...

y se detiene. El corifeo le pide que siga hablando. "Sí, llámanos tuyos. ¿Qué significa ese grito?" Lo que contesta parece ser una descripción de lo que ha percibido en una visión instantánea. "Nada había, pues, en la mano de Dios que no fuera dolor para mí, y para Troya el sino de ser odiada más que ninguna otra ciudad... Y en vano hicimos el sacrificio de los bueyes." Los torrentes de oración apasionada y de sacrificio se han malgastado todos, porque el propósito de Zeus estaba ya fijado desde el primer momento. Nunca hubiera sido posible otra cosa. El resultado es, por decirlo así, que ella conoce el papel que se le ha reservado y sabe desempeñarlo. El papel de Troya y de la reina de Troya es el de ser odiadas por Dios, el llegar al límite extremo del dolor hasta que todo lo que

23 1.237 ss.

en Troya era alto quede abatido; y cumpliendo este papel han alcanzado un esplendor que será fuente de inspiración para poetas de todos los tiempos posteriores. En caso contrario,

ἀφανεῖς ἂν ὄντες οὐκ ἂν ὑμνήθημεν ἄν,
μούσαις ἀοιδὰς δόντες ὑστέρων βροτῶν,

No nos hubiera cabido esta gloria y nuestro mal
no hubiera sido eterna música para la posteridad.

La visión le dura hasta el final. Primero comprende que todas las oraciones son inútiles. Llega, en efecto, un momento en que se le escapa un grito de angustia: Ἰὼ θεοί, "¡Dioses!", pero inmediatamente lo retira diciendo:

¿Por qué llamo a los Dioses?
Ellos saben mis plegarias
y hace mucho que no las oyen.

Ve cómo el incendio se levanta y va consumiendo a Troya; entonces se precipita para arrojarse a las llamas y morir con su ciudad, pero la cogen y la contienen. Trata de darse cuenta de toda la situación, en su horror casi increíble. "¿Los ve Zeus, su Zeus del monte Ida, el padre mismo de Troya?" Sí, los ve, pero no tiene piedad. Desesperadamente, en la oscuridad cada vez más densa, Hécuba se arrodilla y golpea la tierra con las manos implorando a los que deben tener piedad, a sus propios muertos, a sus personas queridas, y, sobre todo, a Príamo. Pero Príamo no puede oírla ni puede ayudarla. Se ha marchado lejos de la podredumbre de la guerra; ha ido a reunirse con la Muerte, la Santa. No hay ayuda posible en ninguna parte; es inútil volverse hacia otro lado, sea el que sea. Hay que representar el papel hasta el final, hasta su postrera agonía y su esplendor supremo.

Esta concepción, nueva, que yo sepa, en los momentos en que esta tragedia se representó, fue luego desarrollada y perfilada, pasando a constituir una de las doctrinas cardinales de los estoicos. Dios, el gran dramaturgo, entrega a cada uno de nosotros al nacer el texto del papel que hemos de representar. El buen actor toma el texto, sea

el que fuere, y lo representa bien. Que sea el papel de un rey o el de un esclavo, de vencedor o de vencido, nada importa. Lo que importa es que se represente bien.

Así, pues, la nueva inscripción que queda acuñada sobre el metal del mundo en las *Troyanas* no es simplemente *Vanitas vanitatum, omnia vanitas.* Ésta es su primera fase, un exponer la injusticia de un mundo en que el inocente sufre y el indigno triunfa, y la ironía de un mundo en que los que triunfan y vencen e imponen su voluntad están más hondamente descontentos y se sienten más desgraciados que aquellos a los que han vencido. Cabría decir que hasta aquí todo es vanidad. Pero más allá de ese primer estadio hay un atisbo de otra escala de valores, en que hay algo —llámese gloria, esplendor o, a falta de nombre mejor, belleza—, algo que de todos modos es tema para ser cantado eternamente, en representar el propio papel hasta la última palabra, y en soportar lo que el destino manda. Esta concepción cabría calificarla de doctrina estoica en ropaje romántico; pero claro está que en realidad no es eso. Es la vaga visión anticipatoria de aquella gran verdad o semiverdad que luego formularon los estoicos, adivinada desde lejos por un poeta mediante su acostumbrado ambiente novelesco, y no con la luz fría del razonamiento exacto. Como en otros muchos aspectos, Eurípides se anticipa a las doctrinas de la filosofía posterior.

Creo, pues, que ateniéndonos a los testimonios que se conservan, está bastante claro que toda la trilogía troyana de Eurípides del año 415 está inspirada por el mismo espíritu de las *Troyanas* mismas y que en dicha tragedia encontró su expresión suprema. La primera obra nos dio el anatema sobre Troya por confundir al hijo maldito Alejandro con el hijo portador de bendiciones, y por acoger al destructor creyendo que era el salvador. La segunda, la maldición sobre los griegos, por preferir la falsa sabiduría a la verdadera, por creer en la mentira, por rechazar la verdad y, sobre todo, por asesinar a los inocentes. La última presenta la consumación de ambos anatemas, la vanidad de la conquista y de la gloria y de todos los valores recibidos, un mundo sumido en las tinieblas de lo más profundo de la noche, y luego una insinuación de algún valor nuevo, no definido y difícil de barruntar, que se agita en lo más denso de la oscuridad.

VIII. — TEOPOMPO, O EL CÍNICO COMO HISTORIADOR

La historia es la más mundana de las musas. Respeta tanto a las *personae,* le impone tanto el éxito, se conforma tan fácilmente con medir los valores de la vida por patrones convencionales como territorio, riqueza y población, que por esta misma razón provoca varias formas de *paracharaxis,* que en su mayoría son efímeras. No me refiero a simples diferencias partidistas de opinión en punto a política o a individuos, a que a un historiador le guste la Reforma y otro la deteste, o cosa parecida; me refiero a una verdadera diferencia en la valoración. Por ejemplo, Herodoto atribuye el hecho de escribir su historia al deseo "de que no queden sin celebrar las grandes y prodigiosas hazañas realizadas tanto por los griegos como por los bárbaros"; Gibbon, en cambio, dice que "la historia" —la suya inclusive— "es poco menos que una relación de los crímenes, las locuras y las desdichas de la humanidad". Sin embargo, los dos definen exactamente las mismas cosas. Es la diferencia que hay entre Plutarco, con su piadosa y sana admiración por los grandes hombres, y, por ejemplo, el epitafio de Teufelsdrökh sobre su entorchado conde alemán, de alcurnia increíblemente elevada, que *plumbo confecit* tantos y cuantos millares de perdices e *in stercus convertit* tantos y cuantos millares de quintales de carne de distintos cuadrúpedos, bastante más atractivos que él.

No es mi deseo extenderme sobre los cambios que experimenta el foco de la atención entre los primeros historiadores griegos, sobre cómo Herodoto, siguiendo a Hecateo, empieza interesándose por paí-

ses y pueblos extraños y luego por las cosas que hacen; Helanico, por la tarea de poner orden en los superabundantes *logoi* y otras crónicas de que estaba inundada la Grecia del siglo V: Herodoto, por aplicar a estas tradiciones, con resultados un tanto grotescos, las doctrinas científicas más recientes e ilustradas de su época; Tucídides, por centrar su estudio en lo que era de importancia fundamental y podía saberse con certeza; Jenofonte, a la manera moderna o, al menos, helenística, por dividir o desperdigar sus intereses entre muchos temas y hacerse hombre de letras, quizá principalmente porque no le dejaban seguir siendo hombre de acción.

Lo que me propongo a los fines que ahora nos interesan es tomar la historia griega en una época posterior, tal como salió de la escuela de Isócrates. Aunque estaba lejos ser el más grande hombre de letras del siglo IV, creo que Isócrates fue probablemente el que mayor influencia ejerció de todos ellos. Su estilo dominó inmediatamente la lengua griega y perduró para acabar por dominar también, a través de Cicerón, la latina. Enseñó a sus alumnos a evitar el hiato en la prosa lo mismo que trataban de evitarlo en poesía, a evitar la repetición de una misma palabra, a componer en períodos correctos. También les enseñó a combinar la política con la filosofía.

Fue un gran publicista en tiempos en que la política acusaba en general más ingenio que sabiduría. En todos los principales problemas públicos de Grecia estaba en lo cierto, y al parecer sólo él —ésta es al menos la impresión que da—. Sus ideas políticas eran de tono más elevado que las que se tenían a su alrededor, pero eran también más prácticas. Él comprendió que el único modo de salvar a la Hélade de la ruina era poner término a sus guerras de mutua exterminación; vio el procedimiento más seguro y beneficioso, al menos para los que creían en el helenismo, hacia el cual podían encauzarse las ambiciones de Macedonia; comprendió con mayor claridad que ninguno de los políticos prácticos, que el helenismo es cosa del espíritu, y que había de celebrarse tanto en los beocios como en los atenienses, y en los bárbaros tanto como en unos y en otros. Los críticos lo llaman retórico, pero su *rhêtorikê* casi era lo contrario de lo que hoy calificamos despectivamente de "retórica". A sus muchos discípulos, entre los cuales figuraban un sorprendente número de los hombres que luego se hicieron famosos en toda Grecia, les enseñó a componer sin tropezones, de un modo correcto y sereno, y, sobre todo, con lucidez y

ponderación. Contribuyó a poner los cimientos de aquel inestimable vehículo de civilización, la *Koiné Dialektos,* con la cual, a costa de hacerse facilona. chata, ordinaria y un tanto desmayada, la lengua griega de la época helenística evangelizó a todo el mundo mediterráneo.

Tenía siempre razón, y tenía de sí mismo una alta opinión, opinión justificada, cosa que, naturalmente, hace de él un escritor irritante. Era hombre de letras, moralista y educador con conciencia de casta. Como todos los especialistas en asuntos públicos, siempre está diciéndole a la gente lo que debiera hacer y cómo debiera hacerlo, pero pocas veces haciendo él mismo algo muy notable.

Creo, sin embargo, que es inducir por completo a error decir que corrompió la historia con la retórica. Al contrario, cabe mantener con fundamento que reformó el estudio de la historia y que —como de costumbre— casi todas sus reformas fueron acertadas. Deduzco sus principios de la obra de sus discípulos, sobre todo la de Éforo y Teopompo.

1. Comprendió que la historia debe ser universal y no local. Para un filósofo, la gran aventura de la humanidad es realmente una, y, además, no empeñándose en esa doctrina un tanto elevada no se puede entender prácticamente el curso de la política de una nación sin conocer el efecto ejercido por sus vecinas sobre ella. Éforo tituló su gran obra ἱστορία κοινῶν πράξεων, "Examen de las comunes fortunas", o sea de cómo nos ha ido a todos los humanos. Es una gran idea, y el efecto por ella ejercido puede apreciarse en la hermosa introducción a la *Historia* de Diodoro de Sicilia.

2. Como Aristóteles, comprendió que la historia debe ser la relación de toda la *praxis* o experiencia del hombre en este mundo, y no simplemente una relación de guerras o aun de grandes hazañas. En tiempos posteriores circulaba una historia especial de los inventos humanos bajo el nombre de Éforo, y parece que no era un tratado aparte, sino una serie de pasajes sacados de su historia general.

3. Las crónicas de Grecia estaban enraizadas en un cúmulo inextricable de mitos y leyendas imposibles de verificar, que autores anteriores habían tratado en vano de armonizar o de reducir a razón. Audazmente, la escuela de Isócrates los suprimió. Éforo no concedió crédito alguno a ninguna tradición que fuera anterior al retorno de

los heráclidas. Aquello no era retórica, sino crítica valiente. La simple retórica se hubiera extendido en mitos y leyendas.

4. Desde sus primeros tiempos, la historiografía griega había hecho hincapié en la importancia de la exactitud en el dato geográfico, pero la escuela de Isócrates la acentuó todavía más. A lo largo de sus treinta libros, Éforo puso un excurso geográfico siempre que era menester, y nunca dejaba de explicar la parte geográfica. Teopompo afirma que se personó en todas las ciudades y lugares de reunión importantes del mundo griego. Y los dos historiadores son citados por escritores posteriores como autoridades en materia de geografía. Esto, una vez más, es historia científica y no "retórica".

5. A sus discípulos se les echa en cara que se sirvieran de discursos ficticios. Pero, ¿qué iban a hacer? Tucídides, maestro máximo de la historia, había consagrado especiales esfuerzos a los discursos que ponía en boca de sus personajes. De ellos se servía no para conseguir efectos de elocuencia, sino para explicar situaciones políticas o exponer la finalidad que perseguían movimientos nacionales. Y así lo hizo, como todo el mundo admite, con gran éxito. Los discípulos de Isócrates siguieron su ejemplo. No se conserva ninguno de sus discursos, de modo que no podemos decir cuál era su calidad o su importunidad; sin embargo, para conseguir el mismo fin de un modo más legítimo, los isocráticos parece que empezaban cada uno de sus libros con un comentario más o menos filosófico sobre la historia que relataban. Éforo antepone un "proemio" a cada uno de sus libros.

6. No podemos poner muy en claro sus métodos de investigación, pero Éforo era famoso por sus vastas lecturas y sus indagaciones minuciosas; Teopompo, por su parte, se pasó toda la vida viajando para componer su gran historia contemporánea, sus *Philippica*.

7. Por último, Isócrates hacía sin duda hincapié en la *rhêtorikê*: la historia ha de escribirse con claridad, distinción e interés, de modo que el hombre corriente pueda entender lo que se quiere decir, y de ninguna manera como Tucídides. Había que escribirla en ático, porque el ático iba convirtiéndose en la lengua común; pero había de ser ático fácil, que se comprendiera en todo el mundo griego. No se empeñaba en la viveza de colorido: los críticos modernos encuentran gris todo su modo de escribir. Pero, en cambio, sí insistía en la eufonía y la simetría, y probablemente también en la pureza de dicción. De ser así, Teopompo al menos desobedeció a su maestro;

los aticistas le censuran constantemente su impropiedad de vocabulario.

Me atrevo a pensar que todas estas reformas eran en términos generales acertadas. Quiero decir que si nosotros, con nuestros conocimientos actuales, hubiéramos vivido en aquellos tiempos, creo que nos hubiéramos declarado de acuerdo con Isócrates. Y tuvieron éxito. Más que ningún otro escritor, Éforo y Teopompo formaron el concepto de la historia de Grecia que el hombre medio había de tener durante muchos siglos después. En buena medida fundaron la *fable convenue* que vivía en la conciencia del hombre corriente.

Es curioso que el resultado no fuera mejor. Las reformas y métodos estaban todos muy en su punto, pero no pudieron convertir mentes mediocres en grandes espíritus. Las demás condiciones iban descaminadas. Tengo también la sospecha de que Isócrates cometió el acostumbrado error del educador celoso: se empeñó con tanto ahinco en cuestiones de importancia secundaria, que las principales se descuidaron. No cabe duda de que el alumno suyo al que diera sobresaliente había de ser de segunda fila con toda seguridad.

No es que Éforo y Teopompo se asemejaran. La crítica tradicional dice —cito por Suidas— que "Éforo era de carácter sencillo, y en el modo de expresar lo que tenía que decir era supino y moroso, sin tensión; Teopompo era de carácter seco y satírico, en la dicción abundante, fácil e impetuoso, y muy franco (φιλαλήθης) en sus escritos. Isócrates solía decir que Teopompo tenía necesidad de freno y Éforo de aguijón."

Tenía necesidad de freno: los fragmentos, considerados en conjunto, aunque no presentan gran vivacidad ni encanto de estilo, sí se entregan a fraseología descomedida. Suidas le elogia (y el profesor Bury lo censura) por el interés que siente por las razones ocultas que mueven a generales y políticos y sus constantes comentarios sobre el carácter personal de éstos. Los fragmentos corroboran plenamente esta crítica. No cabe duda de que era pretencioso, y los críticos hablan con severidad de sus pecados a este respecto. Pero no debemos echar en olvido que un escritor moderno no tiene necesidad de alabarse a sí mismo. Lo único que hace es ponerse de acuerdo con el editor para que se destine una determinada suma a publicidad y habiéndose asegurado así de que se tocarán grandes y costosos bombos y platillos puede permitirse el lujo, en el prólogo, de ser más modesto que una

violeta. A Teopompo no se le ofrecían estas ventajas. En su prefacio a *Philippica*[1] dice que fue contemporáneo de Isócrates, Teodectes y Naucrates de Eritras, y que éstos compartían con él el primer puesto en la literatura griega. Pero Isócrates y Teodectes, careciendo de medios, componían discursos por dinero y ejercían de sofistas enseñando a los jóvenes y percibiendo así retribución, mientras él y Naucrates, disponiendo de medios de fortuna independientes, dedicaron toda su vida al cultivo de la sabiduría y del conocimiento. Teopompo señala que, en comparación con Naucrates, muy bien pudiera reclamar el primer puesto por haber escrito no menos de 20.000 líneas de discursos epidícticos y más de 150.000 líneas de escritos históricos en los que el lector encontrará los hechos de los griegos y de los bárbaros hasta el momento en que hace esta indicación, y, además, porque no hay ningún lugar de reunión pública ni ciudad de consideración en que no se haya detenido y no haya dejado recuerdo de su obra en el campo de las letras con sus discursos públicos.

Procede luego a demostrar que los escritores de tiempos pasados eran muy inferiores a los de su época y que no merecen siquiera el segundo puesto, por haber hecho el arte de escribir tan grandes progresos en vida de Teopompo (género de afirmación que sí parece más conveniente reservarlo para la propaganda de la editorial).

Conocemos a Teopompo principalmente por unas 383 citas, en su mayoría de *Philippica,* que aparecen en autores posteriores. Contamos también, por supuesto, con el importante fragmento de un papiro de unas treinta páginas en octavo descubierto en 1911 en Oxirrinco y atribuido por muchos críticos a Teopompo. La identificación es demasiado insegura para servir de base sólida para una argumentación, por lo que me referiré poco al papiro. En términos generales, a mí me parece que el tono recuerda a Teopompo, pero la manera de escribir es bastante menos vivaz. Huelga decir que la cuestión de la paternidad hay que resolverla sobre otra base[2].

Los fragmentos me producen una impresión peculiar. Parece como si al historiador le persiguiera la sensación de la irrealidad del espectáculo que describe. La historia de las ambiciones y obras humanas le fascina, pero principalmente excita su afición a la sátira. Constan-

[1] Jacoby, *Fragmenta Historicorum,* vol. II b. 25.
[2] *Ibid.,* Comentario sobre el fr. 66.

temente se sirve de la badila para castigar a los personajes de su drama, con más denuncia que análisis sutil, pero al menos se encuentra el intento constante de despojar de sus arreos al general o al hombre de Estado y poner al desnudo la pobre y frágil criatura humana que debajo hay.

Ahora bien, este tono era muy corriente en el siglo IV, aquella época de desilusión. Era, sin duda, particularmente pronunciado entre los intelectuales de Atenas, que en conjunto se oponían tradicionalmente al *demos* gobernante y entre los cuales figuraban muchos aristócratas refugiados de Jonia y otros lugares. Por su parte, el *demos* mismo parecía estar bastante orgulloso de sus grandes escritores y filósofos, pero los apartaba resueltamente de la vida pública, igual que en ciertos dominios británicos se dice que para un político es un inconveniente haber recibido una instrucción superior a la elemental. El gran público dejaba que los filósofos se ocuparan de los asuntos de Dios, del alma, de las matemáticas *et tout ce galimatias-là,* pero no los animaba a intervenir en política, ni a andar en cosas que de verdad importaran. Una consecuencia de este divorcio entre el intelecto y la vida pública es que todos los intelectuales se muestren bastante capciosos para con las democracias en general y la de Atenas en particular, que todos se inclinen un tanto a idealizar a los espartanos y a afirmar con énfasis que "no están maduras" las recompensas públicas de que se les excluía. Podemos considerar característico el hecho de que, en la *Retórica,* Aristóteles no haga nunca mención de Demóstenes.

Pues bien, Teopompo hizo de Atenas su ciudad después de ser expulsado de Quíos, donde nació, y donde él y su padre pertenecían al partido oligárquico; y a mí me parece que la opinión corriente que de él se tenía es simplemente que en su calidad de oligarca de Quíos era naturalmente partidario de Esparta y anti-ateniense, si bien, por lo que atañe a Macedonia, era inconsecuente en su actitud, de un lado quizá por motivos interesados y, de otro, por su apego a la "retórica". Confieso que esta explicación no me parece dar razón de los hechos, y no puedo por menos de señalar que obtendremos una imagen más consecuente de nuestro hombre concediendo pleno crédito a lo que él dice de Antístenes, el fundador de la escuela cínica.

La mayoría de los filósofos salen malparados de sus manos, casi tanto como los hombres de Estado. "Sólo Antístenes", dice Diógenes Laercio, "es alabado por Teopompo. Dice que tenía un poder extraordinario y que era capaz de convertir (ὑπαγαγέσθαι) a cualquiera con el armonioso fluir de su argumentación." ¿Convirtió, pues, a Teopompo? Quizá no de un modo total, pero incluso concediendo que no era más que natural que un intelectual jonio derrotado pensara que el mundo en general iba por mal camino —como desde luego lo iba— y que, por tanto, compartiera el general sentir pesimista de los discípulos de Sócrates, en Teopompo encontraremos aquí y allá no pocos rasgos que parecen características personales de Antístenes. Acerca de Platón, por ejemplo, dice Teopompo: "Sus diálagos son todos inútiles y falsos, y la mayoría no son suyos. Algunos proceden de las diatribas de Arístipo; otros de Antístenes y muchos también de Brison de Heraclea" [3]. Antístenes había dicho que le hacía sentirse como un rey ser injuriado por Platón por hacer bien. Otra vez, viendo un caballo que resoplaba y daba cabriolas de un modo absurdo, dijo que comprendía el amor de Platón a los caballos, pues Platón era punto por punto como aquel caballo. Oyendo que Platón había estado enfermo, preguntó si había evacuado su presunción. Parece, pues, evidente que los dos escritores compartían un fuerte prejuicio y la afición al modo cínico de hablar sin ambages.

Por lo que respecta a los atenienses en general hace Antístenes algunos comentarios acerbos. Cuando aquéllos se jactaban de que, a distinción de la mayoría de los griegos, eran autóctonos, oriundos de la tierra, replicaba: "Igual que los caracoles y las langostas" (ἀττέλεβοι). Por lo que atañe a su sistema democrático, les aconsejaba que votaran por que los asnos fueran caballos, cosa nada difícil teniendo en cuenta la clase de individuos que nombraban generales. Dejó atrás a Lord Acton en su parecer sobre la dificultad o imposibilidad de que un gran hombre sea un hombre bueno. Tales personas son propensas a tener "tal pobreza de alma" que les hace ser insaciables y estar dispuestas a cometer cualquier delito en su ambición de poder y de riquezas [4]. No es necesario extenderse sobre el desprecio del cínico por la riqueza y por la fama mundana, o sobre el lenguaje

[3] Fr. 259.
[4] Jenof., *Banquete*, IV. 34 ss.

brutal con que lo expresaba. Todas estas cualidades las encontraremos en Teopompo.

Veamos primero, sin embargo, si cuadra con los hechos el punto de vista de que Teopompo es, sin más, espartanófilo y enemigo de lo ateniense. Tomemos el fragmento 13 (en *Hellenica Oxyrhynchia*, Oxford, fr. 14).

"El trato dado a la nación ilota es sumamente feroz y cruel. Han sido reducidos a esclavitud por los espartanos durante muchas generaciones, siendo algunos de ellos mesenios y los demás heleatas de los marjales de Laconia."

Plutarco atribuye una frase más viva a Teopompo el comediógrafo:

"Como gobernantes, los espartanos eran como vinateros deshonestos. Primero daban a probar a las ciudades el dulce vino de la libertad, y luego, cuando éstas habían aceptado la muestra, les servían una tiranía amarga y venenosa" [5].

Fragmento 240 (233 H). "Jenopitía, madre de Lisándridas, era la mujer más hermosa del Peloponeso. Los lacedemonios la asesinaron a ella y a su hermana Crise cuando Agesilao, en el curso de una intriga política, hizo que se enviara al destierro a su colega Lisándridas."

O sea que no se perdona ni siquiera a Agesilao, el héroe de Jenofonte, el mejor de los reyes espartanos. Comparemos con esto la afirmación que se hace en el papiro [6], según la cual Agesilao protegió a un cierto desertor persa "principalmente porque su joven hijo era de tan buen parecer".

Basta esto para probar que Teopompo no era partidario de Esparta. Pero la verdad es que Esparta no les interesaba mucho a estos cínicos. Ellos se habían lanzado a atacar la Feria de las Vanidades, el orgullo del mundo y, sobre todo, el lujo. Esparta no les daba mucho margen. Resultaba más entretenido fustigar a Atenas. Por ejemplo:

[5] Plut., *Lisandro*, 13.
[6] Cap. XVI.

Fragmento 213 (205 H). "Chares era un hombre lento y pesado, pero vivía para el lujo. En sus campañas se llevaba consigo mujeres que tocaban la flauta y el arpa, y otras prostitutas menos pretenciosas. Y los fondos que se habían donado para los fines de la guerra los gastaba en parte en esta especie de licencia y en parte los dejaba en Atenas para los oradores y promotores de decretos e informadores privados. El público ateniense nunca tomó a mal este modo de proceder. Por el contrario, ésta fue la causa de su extraordinaria popularidad y, justo es que así fuera, pues tal era el modo en que por lo general vivía el pueblo ateniense."

Fragmento 143 (139 H). En otra ocasión habla de un cierto Caridemos de Oreo al que los atenienses concedieron el especial honor de la sabiduría. ¿Por qué?

"Dicen que su vida cotidiana era indecente y que la tenía dispuesta de tal modo que podía estar siempre comiendo y bebiendo. Forzaba a mujeres libres y llegó a tal extremo de intemperancia que..."

Omito ulteriores detalles. Como se ve, se había ganado bien su ciudadanía ateniense.

Fragmento 90 (90-1 H). Parte del libro décimo de las *Philippica* trataba "De los demagogos de Atenas". Posteriormente se publicó por separado. En ella se condena a Eubulo y a Calístrato por lujo, aunque admitiendo que este último desempeñaba bien sus deberes cívicos. En cuanto a Eubulo [7], no sólo era dado al lujo, sino que administró con tanto acierto la hacienda ateniense que elevó todo el tenor de vida de aquel pueblo deplorable destruyendo así su moral (!). Cuenta [8] que Cleón fue el primero en dar voces y emplear lenguaje grosero en la *Bêma,* y que una vez entró en la *ekklesia* enguirnaldado para una fiesta y les pidió que aplazaran la reunión porque ocurría que iba a celebrar un sacrificio y se disponía a dar una cena a unos extranjeros [9]. ¡Y así lo hicieron! Cuenta que Hipérbolo, después de

[7] Fr. 99, 100.
[8] Fr. 92 (94 H).
[9] *Ibid.*

su ostracismo, vivió en Samos y que cuando murió metieron su cadáver en un saco y lo arrojaron al mar [10].

Fragmento 105 (103 H). De otro general nos dice:

"Cabrias, el general, no podía vivir en la ciudad, de un lado, por el libertinaje y prodigalidad de su vida y, de otro, por los atenienses, que son ásperos con todos los hombres públicos. Por consiguiente, sus hombres ilustres han preferido terminar sus días en el extranjero, Ifícrates en Tracia, Conón en Chipre, Timoteo en Lesbos, Cares en Sigeo y el propio Cabrias en Egipto."

Lleva a mal el heroico papel desempeñado por Atenas en la época de las guerras médicas y en los cincuenta años que les sucedieron. Habla [11] de ciertos pretendidos tratados y de la historia de Maratón "y de todas las demás imposturas y añagazas practicadas por los atenienses contra Grecia". Y poseemos un curioso fragmento que tiene traza de enojada réplica a alguno que pretendía que Atenas estaba llena de filósofos, sabios y poetas:

Fragmento 281 (267 H). "Atenas está llena de aduladores de Dioniso y de marineros y salteadores de caminos, así como de testigos falsos profesionales y de delatores y acusadores."

No sé de seguro a quién se refiere con el término Διονυσοκόλακες, Si fuera Διονυσιοκόλακες, la cosa estaría clara. Muchos de Atenas, Platón inclusive, estaban expuestos a la acusación de ser "aduladores de Dionisio", el tirano de Siracusa; pero los aduladores de Dioniso parece que son simplemente los actores de teatro, llamados por lo común "artesanos de Dioniso".

En cambio, hay algún que otro pasaje relativo a Atenas que pone de manifiesto que, en ocasiones, Teopompo era capaz de demostrar simpatía incluso por aquella ciudad descarriada. Hace notar con indignación [12] que, después de Queronea, cuando los embajadores atenienses se personaron, con dignas muestras de dolor, en el campamento de Filipo, éste se les echó encima medio borracho y promoviendo

10 Fr. 96 (98b H).
11 Fr. 153 (148 H).
12 Fr. 236 (228 H).

algazara. El autor del papiro se toma también la molestia alguna que otra vez de elogiar o defender a Conón, el general ateniense.

Cosa bastante natural, Teopompo, por analogía con la gran democracia, ataca a todas las democracias. Un ejemplo:

Fragmento 62 (65 H). "Los bizantinos venían siendo gobernados democráticamente desde hacía mucho tiempo y tenían una ciudad situada junto a un gran mercado, de modo que los naturales de ésta estaban acostumbrados a pasar el tiempo en el mercado y en el puerto. Por consiguiente, son disolutos y allí las tiendas corrientes se emplean para tabernas y para cosas peores. Antes de la unión con Bizancio, los de Calcedonia hacían todos una vida más ordenada y se dedicaban a mejores ocupaciones, pero en cuanto probaron la democracia de los bizantinos se corrompieron, se entregaron al lujo... y se hicieron borrachos y derrochadores."

Pero, por lo demás, monarcas y oligarcas no salen mejor parados, ni siquiera los monarcas hereditarios, tan elogiados por los griegos que odiaban la tiranía:

Fragmento 134 (252 H). Refiriéndose a Dionisio II dice: "El Rey tenía mala la vista por habérsela estropeado con la bebida; solía sentarse en las barberías a entretener a los clientes."

En el Fragmento 114 (111 H) se describe cómo Estrabón, rey de Sidón, y Nicocles, rey de Chipre, rivalizaban en libertinaje y derroche.

Las oligarquías son material menos pintoresco, pero no se las trata con más contemplaciones:

Fragmento 121 (118 H). A Hegesíloco, que estableció en Rodas una oligarquía, se le califica de culpable de todos los delitos, entre los cuales figura el de jugarse a los dados la posesión de mujeres libres de nacimiento.

Fragmento 124 (121 H). Nicóstrato de Argos, el principal de la ciudad, de elevada alcurnia, gran riqueza y propiedades, dejó atrás a todos en vil adulación y servilismo al Gran Rey. ¡Llevó a su hijo a Susa y lo dejó en poder del Rey! Hacía que se pusiera una mesa aparte cargada de viandas para el *daimón* del Rey, al saber que tal

era la costumbre entre los cortesanos. La explicación que se da es que "era esclavo de la gula y de la avaricia sin parangón".

No necesito extenderme sobre su modo de tratar a los tiranos. Todos éstos cometen las villanías de rigor que van unidas a su impopular profesión. Apolócrates y Niseo son abominables al estilo convencional. Clearco, tirano de Heraclea Póntica, tiene un poco más de carácter. Solía eliminar a la gente con acónito, veneno contra el cual se encontró un antídoto en la planta llamada "peganon". De aquí que los que recibían una invitación a comer con Clearco tomaran una buena dosis de "peganon" antes de ponerse en camino hacia el lugar del convite [13].

A veces era parte de la tradición literaria idealizar al hombre natural no pervertido, como hizo antes de esta época Herodoto e hicieron después algunos estoicos y Tácito. Menedemo de Eretria había escrito hacía poco un libro *Sobre la moral de los pueblos bárbaros*. El salvaje noble siempre impuso a los griegos, pero no a Teopompo. El retrato de los ilirios semisalvajes [14] y de los tirrenios totalmente embrutecidos [15] nos inclina a preferir después de todo la supercivilizada corrupción del *demos* ático. Y una figura que une en su persona dos características peligrosas, por ser a la vez bárbaro y tirano, Cotis de Tracia, deja atrás a sus rivales cometiendo sacrilegios, cortando a su mujer en trocitos con una daga y entregándose a arrebatos de ira [16].

Pero ¿y Filipo, el conquistador macedonio, cuya personalidad domina de tal modo la época que Teopompo da a toda su historia el título de *Philippica*? Todo estaba lleno de Filipo, infectado de Filipo. A continuación condenso el conocido capítulo de Polibio con dos de Ateneo [17]:

"Filipo adquirió enormes riquezas que desparramó y tiró a diestro y siniestro. Él y sus compañeros eran pésimos administradores porque

13 Fr. 181 (177a H).
14 Fr. 39 (39 H).
15 Fr. 204 (195 H).
16 Fr. 31 (32 H).
17 Fr. 224, 225 (217a-c H).

no comprendían la decencia ni la moderación en el modo de vivir. Vivían siempre saqueando, siempre despilfarrando. El propio Filipo era causa de esto, ya que en su vida de soldado nunca tuvo tiempo de pensar en economizar, sino que estaba acostumbrado a excesos desatentados de rapacidad y derroche. Y sus compañeros eran hombres expresamente elegidos en toda Grecia, no por sus buenas cualidades, sino por todo lo contrario. Todo aquel que se hubiera ganado notoriedad por pasiones desenfrenadas, por falta de escrúpulos, por desvergüenza, huía a Macedonia y se hacía amigo de Filipo."

Se hace una descripción de su disoluto modo de vivir. Entre ellos había entablada una especie de competencia en falta de honradez y trapacería, pues despreciaban los anticuados principios de sobriedad, orden y buena fe, y les gustaba jactarse de sus proezas en la bebida, de las cantidades que habían robado o de las mentiras que habían dicho y de las trampas que habían tendido. En total no sumaban más de 800; no obstante, poseían tanta tierra como los 10.000 hombres más ricos de Grecia, y no cesaban de apoderarse de más. "La historia no ha conocido nunca tales fieras. La naturaleza los había destinado a asesinos, pero sus costumbres los entregaron en brazos de la prostitución."

¡Ése es, al parecer, el camino del éxito, de la fama y de un vasto imperio! Ésa es la clase de hombres que gana los más brillantes premios de este mundo. En lo que se llamó su Encomio de Filipo llegaba a decir que si éste continuaba como había empezado, acabaría por ser Rey de Europa [18]. ¿No encierra una peregrina amargura llamar *Philippica* a toda la historia de la época? A los ojos de Teopompo todo estaba emponzoñado por el mismo veneno.

Este catálogo de villanías va resultando tedioso; pero después de todo tiene su explicación, su clave. Para un buen cínico o un buen estoico, sólo importaba una cosa: la Virtud; y la señal más segura de virtud era la templanza, la sencillez en el vivir y el desprecio por todos los placeres corporales y por las vanidades del mundo. Al estudiar a cualquier político o soldado, lo primero que hace Teopompo es preguntar por su vida privada, porque, en fin de cuentas —dirá— ésa es su verdadera personalidad, por eso es por lo que

[18] Fr. 256 (246 H).

Dios lo juzgará; ¿por qué habría de juzgarlo, todo aquel que no sea estúpido, por cosas tan triviales como el éxito o el fracaso en el mundo?

Es reconfortante —si es lícito que atendamos a un sentimiento tan poco elevado— ver que, a veces, Teopompo también es capaz de demostrar una estima más real y menos dogmática del carácter. Tiene palabras de vivo elogio a la templanza y moderación inquebrantables de un gran conquistador espartano, Lisandro, y una semblanza de no poco encanto que dedica a otra figura, la de Agesilao [19].

"Cuando llegó a Egipto, los principales generales y funcionarios del rey acudieron inmediatamente a la nave a rendirle homenaje... Entre todos los egipcios había gran entusiasmo y expectación por el renombre y fama de Agesilao, y acudieron en muchedumbre a presenciar el espectáculo. No encontraron ni magnificencia ni estado mayor, sino sólo un señor viejo, pequeño, nada impresionante, reclinado en un hierbal próximo a la playa y envuelto en una basta capa de calidad inferior. De la multitud empezó a apoderarse un sentimiento de mofa y burla. ...Todavía más les sorprendió su extraño comportamiento cuando se le ofrecieron los reales presentes. Agesilao aceptó el trigo y las terneras y los gansos, pero los manjares exquisitos y los dulces y los perfumes los puso a un lado. Después, cuando los enviados del rey se empeñaron en que los aceptara, mandó que se repartieran entre los ilotas. Sin embargo, [dice Teopompo], le agradó el papiro empleado para las guirnaldas, por lo lisas y limpias que resultaban las coronas con él hechas, y al marcharse pidió al rey que le proporcionara papiro, cosa que el rey hizo."

El relato podría estar tomado de una *diatribê* cínica.

Otra vez hace un interesante retrato de un gran señor ateniense [20]:

"Cimón de Atenas solía no poner ningún guardián en sus campos o huertos. Todo ciudadano que así lo deseara podía entrar en ellos y coger la fruta y llevarse de ellos lo que quisiera. Su casa también estaba abierta a todos. Siempre tenía dispuesta comida sencilla para gran número de personas, y había ciudadanos pobres que solían

19 Fr. 107, cf. 22 (22a, b, d H).

20 Fr. 89 (89 H).

ir a comer a su casa. Día tras día ayudaba a los que le hacían peticiones, y se dice que iba siempre acompañado de dos o tres jóvenes cargados de dinero suelto para darlo a los que se le acercaban a pedirle limosna. También dicen que solía pagar los funerales de los pobres. Y ocurría con frecuencia que cuando veía mal vestido a un ciudadano ordenaba a uno de sus jóvenes que cambiara su indumentaria con la de éste. Naturalmente, su fama era grande y era el primero entre los ciudadanos."

Es un curioso retrato: Cimón era más providente que San Martín, teniendo, por supuesto, una fortuna más cuantiosa que administrar y una opinión pública más crítica que conciliar. Nunca hubiera cuadrado al principal hombre de Atenas cortar su capa en dos o darla a mendigos volviendo a casa γυμνός. El *stratêgos* que actuara así no hubiera inspirado confianza.

Al repasar las críticas que se han hecho sobre Teopompo en épocas posteriores he tenido a veces la sospecha de que fue un incomprendido, no sólo en su actitud general hacia la historia, sino en un detalle de estilo. No advirtiendo la veta cínica en nuestro autor, críticos tardíos no comprendieron en qué pasajes practicaba la ironía. A los críticos griegos posteriores se les escapan constantemente estos matices por haber perdido en tan gran medida la agilidad mental.

La piedra de toque es un pasaje citado y condenado por Longino basándose en que empieza por una descripción de cosas realmente magníficas para descender luego a detalles tan mezquinos, que estropea su propio efecto. Describe la marcha de Jerjes:

Fragmento 263 (283a H). "¿Qué ciudad o raza de Asia había que no enviara embajadas al rey? ¿Qué fruto de la tierra, qué obra de arte rara y hermosa que no se la llevaran como presente? ¿Abundancia de preciosos tapices y capas de púrpura y de varios colores y blancas, tiendas de oro con todo su ajuar, atavíos de ceremonia y lechos? A esto hay que añadir vasijas de plata y de oro labrado y copas y cráteras, algunas tachonadas de joyas, otras labradas de un modo exquisito y caro. Y luego miríadas incontables de piezas de armadura, griegas y extranjeras, un sinnúmero de mulas y asnos, reses cebadas para la matanza, galones y más galones de salsas, y bolsas y sacos y papel para libros y otras cosas necesarias. Y canti-

dades tan ingentes de carnes escabechadas de todas clases, apiladas en montones ¡que la gente que llegaba desde lejos creía que eran montañas que se les iban a echar encima!"

Esto me parece a mí que tiene tono de sátira intencionada, con sus mares de salsa y sus montañas de carne escabechada.

Por otra parte, se recordará la pintura que hace de Filipo y de los individuos que estaba rodeado. Polibio se queja de que Teopompo diga[21] que "Europa no había producido nunca un hombre como Filipo, hijo de Amintas". Sin embargo, inmediatamente después, tanto en la introducción como a lo largo de toda su historia, lo presenta como totalmente disoluto. ¿No hubiera contestado Teopompo: "Bueno, lo único que he dicho es que no hay nadie como él, y no lo hay"?

Percibo un tono parecido en una historieta en que se habla de uno que sacaba partido de la guerra:

Fragmento 192 (189 H). "Los antiguos espartanos, necesitando oro para dorar la faz de Apolo Amicleo, recurrieron por consejo de Delfos a Creso, el rey de Lidia, y lo consiguieron. Posteriormente, Hierón, encontrándose en situación parecida, recurrió a Arquíteles, un corinto que era proveedor del ejército. Éste reunió fácilmente toda la suma, y aun echó en ella de añadido unos cuantos puñados más."

Por último, atendiendo a los fragmentos que se conservan y basándonos en la voz de la tradición, sabemos que Teopompo tenía otra peculiaridad. Le gustaba intercalar mitos y fábulas en el relato y, en efecto, a estas cosas dedicó todo un libro, el octavo. Citado de dicho libro encontramos la narración de una especie de Siglo de Oro, de una isla piadosa y una isla de la discordia, historias de Ferecides que predice un terremoto por el sabor del agua de un cierto manantial, de Epiménides que se queda dormido por espacio de cincuenta años, como Rip van Winkle, de Midas y de Sileno y de otros. Creo que mitos de esta clase no eran lo corriente entre los historiadores; lo eran, por supuesto, y mucho, entre los filósofos. El propio Antístenes compuso gran número de mitos, como Platón. Quizá fuera aquí

[21] Fr. 27 (26 H).

donde principalmente les pareciera a los filósofos que descubrían la verdad, entre las cosas que ἐγένετο μὲν οὔποτε, ἔστι δ' ἀεί[22].

Creo, pues, que este personaje bastante enigmático pasa a ocupar el lugar que le corresponde en el desarrollo de la literatura griega en cuanto lo entendemos como escritor que aprendió su estilo de Isócrates, como intelectual jonio en rebelión contra una época en que no había mucho lugar ni para el intelecto ni para Jonia, y, por último, como historiador que tomó de los cínicos su concepto de la vida y de los asuntos públicos. Tales corrientes no se fundían con facilidad. Teopompo el cínico infringía las reglas de Isócrates empleando palabras raras y no áticas e incluso de una ordinariez violenta; los isocráticos quebrantaban las reglas del Cinosarges por el simple hecho de atender tanto a las pasadas futilidades y crímenes de este vano mundo. Con todo, sí consiguió hacerse un estilo que indujo al mundo a prestar atención y sometió efectivamente la moneda circulante de la historia a una implacable *paracharaxis* cínica.

Todo el siglo IV está teñido de ese sentir de desilusión que va unido a una causa perdida. Atenas había fracasado; la *polis* griega había fracasado, con todas sus ambiciones, sus piedades y sus ideales de deber cívico. Del mundo habían tomado posesión cosas más gruesas y brutales. A comienzos del siglo IV, Platón había desviado su entusiasmo cívico hacia utopías o hacia el otro mundo; Antístenes al desprecio de todo cuanto era objeto de admiración y blanco de deseo, salvo la virtud personal; Arístipo, a la repudiación de todos los valores ficticios, todos en realidad, aparte los placeres y dolores reales del individuo. Quizá las nuevas filosofías no habían cobrado aún forma clara hasta la vejez de Teopompo. Para que el fermento actuara hubo de pasar al menos una generación. En dichos momentos encontramos a los epicúreos, que no consideran la vida pública o cívica un deber, sino una tentación que engaña a los tontos llevándolos a la perdición; a los estoicos, que, si bien admiten el deber de servir al mundo, predican la absoluta nulidad de todas sus recompensas, y, más que ninguno, Diógenes, el principal seguidor de aquel Antístenes a quien nuestro historiador tanto admiraba, recalcando

22 "Que nunca han ocurrido, pero que siempre son". Salustio, περὶ θεῶν καὶ κόσμου, IV Nock.

con humorismo acerbo y una angosta intensidad de visión, que explica en parte su éxito asombroso, que nada, absolutamente nada importa excepto el alma, y que, para ésta, todas las convenciones de este mundo son un estorbo y no una ayuda. El camino hacia la vida verdadera consistía en borrar toda la moneda en curso, porque entonces estaba toda mal acuñada. Las cosas llamadas buenas y preciosas carecen de valor. Los hombres llamados reyes son en realidad esclavos. El arte, la erudición, las riquezas y cosas por el estilo son todas una cárcel y una ceguera de los ojos. El orgullo de la vida misma es la *vanitas vanitatum*. La verdadera libertad consiste en no tener necesidades; la verdadera felicidad, en estar en paz con Dios. Nuestros hermanos los animales nos enseñan el verdadero camino. A Diógenes mismo le hubiera gustado tener tan pocas necesidades como un perro o una rata, pero se dio cuenta de que no podía prescindir de cuatro cosas: de una manta para abrigarse, de una escudilla para comer, de una alforja para sus bienes mundanos y de un palo para tener a raya a los perros y a los hombres malvados.

Ahora bien, la verdad es que la historia no puede permitirse mirar las cosas de esta manera. Por tratar de las vicitudes de un mundo que se basa en gran parte en la lucha por la vida y de las acciones de los que se sitúan en primer plano en dicha lucha, su punto de partida es aceptar los patrones vigentes por los que el mundo mide lo que es importante y lo que no lo es. La riqueza, el poder, el territorio y los ejércitos los considera bienes indudables. Estudia el carácter en cuanto tiene efectos prácticos, pero tiene una terrible propensión a desentenderse por completo de lo que los griegos solían llamar "el alma", y a proclamar grandes a los hombres fijándose nada más que en los resultados que consiguen. Cuando se la estrecha a preguntas acerca de cosas como la virtud o la religión o la verdad filosófica, es propensa a enojarse o a volverse negativa o hasta francamente anárquica.

Aplíquense a la historia los raseros de Antístenes o de Zenón, para no hablar del Nuevo Testamento, y aparecerá como un caos o una casa de orates. Entre los historiadores, Carlyle tiene un tanto de cínico, y a veces aplica tales raseros con mucho efecto, pero, en el fondo, aunque satírico, rinde culto a la fuerza y al éxito, y por ello se encuentra a gusto con Cromwell, Federico el Grande y Danton. Un escritor que es más auténticamente cínico —claro que en

el sentido antiguo— es Tolstoy. En las contadas ocasiones en que se ocupa de historia, el efecto es devastador. Unos cuantos pasajes de *La guerra y la paz* y, sobre todo, su incomparable descripción de las festividades franco-rusas en Toulon dejan exactamente esta impresión de asilo de alienados. El grandioso espectáculo se vuelve falso, sórdido y huero: los obesos y deformes militares en sus relucientes y costosos uniformes, las expresiones de profundo afecto entre persinas que consta que se detestan, el entusiasmo alcohólico, la hipócrita ostentación de religiosidad y, allá al fondo, los proveedores, los fabricantes de armamentos y los especuladores regocijándose con sus ganancias. Es todo una farsa, pero es una farsa de una extraña crueldad, porque detrás de bastidores está la opresión y la miseria, el "knut", la cárcel, la horca y la cámara del tormento y, al final, en último término, la guerra. Es como uno de aquellos números del circo romano en que se obligaba a criminales a tomar parte en tragedias espectaculares que culminaban en su propia muerte, tragedias en que los reyes y las coronas eran reyes fingidos y coronas postizas, pero en que las víctimas que daban gritos y las fieras hambrientas que las destrozaban eran de carne y hueso, de verdad, vivas y conscientes. En cierta disposición de ánimo no parece que hay más salida que el camino seguido por los cínicos y los estoicos y por algunos santos cristianos: dar un paso más en la repudiación de los valores terrenos y negar que el dolor sea un mal. El dolor no es ni un bien ni un mal, y sólo el bien y el mal son bueno y malo.

Ni Tolstoy, ni Diógenes, ni San Francisco hubieran hecho buenos historiadores. Hay que creer un poco en la seriedad de la Feria de las Vanidades para poder consagrar la vida a componer la crónica de sus vicisitudes.

Si Teopompo hubiera sido un verdadero cínico, jamás se hubiera dedicado a avanzar fatigosamente a través de cuarenta y ocho libros en que se describen los solemnes desatinos de la humanidad. Pero no era filósofo, sino únicamente un hombre de letras oprimido por la mala ventura de su país y de toda su época, y fascinado por un determinado filósofo de carácter firme y de grandes dotes de persuasión. Es difícil emitir un juicio, dados nuestros escasos testimonios, pero suponiendo que el papiro sea obra suya y comparándolo con las citas, yo me atrevería a decir que por lo común entendió su relato como la crónica seria de un acontecimiento histórico trascendental,

y que sólo al echarse hacia atrás para contemplar su obra y reflexionar sintió el impulso de proyectar de repente un foco de penetrante verdad sobre un monumento de mendacidades y engaños. El papiro sí tiene traza de ser efectivamente una obra de historiografía exacta, reflexiva y detallada.

En cuanto a los juicios que formula sobre individuos, no hay duda de que nuestros fragmentos son injustos con Teopompo. Tales fragmentos son en su mayor parte citas hechas por Ateneo y por otros a quienes interesaban los escándalos; pero cabe dudar de que la escuela cínica fuera capaz —hasta quedar transformada por el estoicismo— de una crítica sana, moral, de los hombres públicos. La escuela cínica negaba todos los valores sociales públicos, pero es principalmente por éstos por los que hay que juzgar la obra de un hombre de gobierno. Los cínicos sólo se preocupaban del hombre mismo. ¿Tenía las virtudes cardinales? ¿Tenía justicia, prudencia, fortaleza y templanza? Y como para ellos la justicia era cosa harto negativa, como la fortaleza consistía en soportar las penalidades, y la prudencia en repudiar el mundo, se acabó por conceder una importancia completamente desproporcionada a la templanza. Muchos antiguos tenían propensión a juzgar a los políticos o a los filósofos al modo que se dice que hoy juzgan los indios a los misioneros. Si vive de arroz en el bazar y practica la meditación, es hombre piadoso; si vive con los "sahibs", come y bebe como ellos y ha de practicar deportes para mantenerse en buena salud, entonces es inútil que pretenda que es un hombre religioso; es cosa completamente distinta. A mi modo de ver, fueron los posteriores estoicos los que subsanaron esta estrechez de miras cínica considerando que el hombre de Estado era un hombre que había tomado sobre sí un gran servicio y que debía ser juzgado en general por el modo en que lo había desempeñado.

No cabe duda de que las monedas de la historia necesitan una acuñación diferente. Pero la tarea era más ardua de lo que Teopompo creía, y tampoco era él la persona completamente indicada para llevarla a feliz término. Haría falta la fe de un gran filósofo o místico para concebir una historia en que todos los valores secundarios se desvanecieran para dejar subsistir únicamente los valores espirituales. Haría falta la intuición y la fantasía de un gran dramaturgo o bien

el saber de un psicólogo mejor dotado de todos los que hasta la fecha ha conocido el mundo para pintar en una historia el agitarse de los ánimos humanos que alientan detrás de los fenómenos. Bueno es que de vez en cuando se recuse y se niegue el cuño convencional de la moneda, pero parece que subsiste, sin alterarse mucho por todas las recusaciones y negaciones. A veces se dice que la tradición arraigada entraña siempre una profunda sabiduría tácita. Esto quizá sea así o quizá no, pero de todos modos presenta una gran tenacidad. Ni la *paracharaxis* sofocleana del luchador y su esposa, ni la *paracharaxis* euripidea de los valores de la guerra y la conquista ni la de los valores de la historia en Teopompo han sustituido en absoluto las efigies e inscripciones tradicionales, como pueden verse, por ejemplo, en la Cámara de los Comunes o en el *Times* o en Plutarco; sin embargo, todas ellas han puesto un punto de interrogación, una advertencia de que la etiqueta no dice nunca toda la verdad; de que hemos de mirar más adentro y pensar y comprender. Y para nosotros los helenistas es interesante advertir que, si nos atenemos firmemente a la tradición, la tradición es griega, y que si nos unimos a los rebeldes espirituales, esa rebelión del espíritu es también griega.

IX. — LOS COMIENZOS DE LA GRAMÁTICA, O PRIMEROS ENSAYOS DE UNA CIENCIA DEL LENGUAJE EN GRECIA

La gramática es materia muy poco popular hoy en día, pero las razones a que se debe tal impopularidad tienen interés, al menos en parte. Los ingleses hablamos una lengua que casi no tiene flexión. Si se exceptúan los pronombres, no tenemos prácticamente distinción de género y caso, y nuestros verbos, sometidos a reconocimiento médico, aparecen en una avanzada fase de tisis. Otto Jespersen ha suscitado la cuestión de si con el tiempo no acabará por consistir la lengua inglesa corriente en unos cuantos centenares de monosílabos —caídas en desuso las palabras más largas—, monosílabos que indistintamente harán oficio de sustantivo, adjetivo o verbo, según el lugar que ocupen en la frase. En inglés, *black* es un adjetivo, pero en "we black the boots of a black" el adjetivo pasa a ser nombre y verbo. *Boot* en sí es un sustantivo, pero en "boot polish" es adjetivo, y en la frase "to boot a man" es verbo que tiene al menos dos acepciones autorizadas.

Para nosotros es difícil darnos cuenta de las dificultades o de la delicia de hablar una lengua plenamente flexiva. Sin el menor reparo mental proferimos frases como "Whenever he met him he removed his hat", frase que, como ha señalado el Prof. Sonnenschein, puede tener ocho sentidos distintos; y con el tiempo quizá terminemos por suprimir las flexiones que aún quedan, *him* y *his*, para acabar por decir sencillamente "When 'e met 'e 'e remoov 'e 'at".

Y, sin embargo, todos los términos gramaticales de este idioma amorfo y sin flexión se derivan de una de las lenguas de más hermosa construcción y de flexión más completa que la lingüística conoce. Una gran autoridad en la materia ha hecho notar que las diferentes naciones que hablaban lenguas indoeuropeas eran diametralmente distintas en raza, en constitución, en condiciones climáticas y en la mayoría de las demás cosas. Sólo coincidían en hablar distintas modalidades de una lengua tan precisa, tan flexible y tan rica en variedad de formas, que nadie que no tuviera bastante caletre y una cierta capacidad de tomarse una constante molestia podía servirse de ella. Quizá sea ésa —señala— la razón a que obedece el extraordinario éxito de tales naciones en la lucha por la vida y su superioridad general sobre sus vecinas.

La ciencia progresiva es siempre ingrata. Así como los economistas sin imaginación se ríen de Stuart Mill y los biólogos de Darwin, y así como los periodistas que se han asomado a la obra de Einstein tratan a Newton como si fuera un matemático inepto, así el geómetra moderno nos pone en guardia contra Euclides y el filólogo nos previene contra los conceptos de la gramática griega. Y, sin embargo, no sólo tiene base griega toda la ciencia del lenguaje, sino que las conquistas efectivas de los griegos en el análisis del lenguaje, si hacemos el necesario esfuerzo de imaginación para comprender lo que querían decir, son de por sí brillantes y, a mi parecer, útiles realmente para el investigador moderno. Pero primero hemos de darnos cuenta del sentido de las palabras que empleamos, porque todas han cambiado: *grammatikê* no es gramática, ni *rhêtorikê* es retórica, y, extremo más importante todavía, el punto de vista desde el cual abordaban los griegos su problema es distinto del nuestro.

La antigua *grammatikê* era una τέχνη, un arte u oficio, un estudio enderezado a usos prácticos; la filología moderna, por el contrario, no es una τέχνη, sino una ciencia física. Tiene por objeto el fenómeno universal del habla humana y sólo se preocupa de determinar y coordinar los hechos. Se interesa especialmente por la variedad de lenguas y por la diversidad de sus métodos especiales. Hasta mediados del siglo XVIII, las lenguas que los filólogos europeos conocían eran principalmente el griego, el latín y el hebreo, todas las cuales se asemejaban en ser lenguas flexivas. Cierto es que el hebreo es una lengua semítica, y que hubiera podido resultar enormemente instruc-

tiva por razón de sus peculiaridades, pero éstas quedaban veladas en su mayor parte o se consideraban meras anomalías por estudiarse dicha lengua sujetándose a las reglas que habían ido estableciéndose para el latín y el griego. Luego, hacia finales de siglo, se produjo el gran descubrimiento hecho por Sir William Jones de que el sánscrito estaba emparentado con el latín y el griego, descubrimiento al que dio sentido Bopp y que ha sido seguido hasta nuestros días por descubrimientos cada vez más amplios de distintos tipos de lenguas, algunas con nuevas afinidades propias y otras sin afinidades susceptibles de determinación.

No cabe duda de que los antiguos griegos se servían de varios idiomas con fines comerciales, pero no poseemos testimonios de que los estudiaran científicamente; e incluso en el comercio parece que, por lo común, eran los extranjeros los que se veían obligados a aprender griego si querían comerciar, al modo en que los pueblos de Extremo Oriente tienen hoy que aprender "pidgin-English". En la época helenística había millares de griegos que sabían bien el hebreo; sin embargo, parece que tal conocimiento no surtió ningún efecto sobre su concepto de la gramática. Que yo sepa, los gramáticos griegos no notan nunca que en hebreo los verbos tienen formas masculinas y femeninas, como los adjetivos en griego; que tienen siete voces, pero carecen de tiempos; que si se quiere decir "un proverbio de Salomón", en vez de cortar por "un proverbio", *proverbium,* "de Salomón", *Salomonis,* en hebreo se modifica "un proverbio de" y a continuación se agrega "Salomón" sin desinencia alguna.

Ésta es la especie de datos que especialmente interesan al moderno estudioso de la gramática, pero que carecían de interés para el antiguo *grammatikos* porque no tenían ninguna importancia en la práctica. De igual manera, si se lee a autores modernos como Sayce o Jespersen, se nota un constante afán por apartarse de la tradición gramatical corriente. Tales autores se deleitan en las lenguas polisintéticas como las de los pieles rojas de América del Norte. Nos dicen que en la lengua delaware hay una palabra, *kuligatchis,* que significa "dame tu pequeña y linda pata", pero que no tiene parte separada alguna que signifique "pequeña" ni "linda" ni "pata". Análogamente, en una lengua canadiense hay un cierto vocablo que quiere decir "arrojar muy lejos un objeto resbaladizo", si bien no tiene parte alguna suelta que signifique "arrojar", "resbaladizo" o "lejos". En

cheroqués no hay palabra que signifique "lavar", pero —ojo a las conclusiones precipitadas— tiene trece vocablos, al parecer inconexos, cada uno de los cuales designa una distinta manera de lavar. En la isla de Rossel, en el norte del Pacífico, se planteó un serio problema de administración porque no existía ninguna palabra que por sí sola significara "matar". El Gobierno quería prohibir el asesinato y creyó que lo había conseguido, pero lo que en realidad consiguió fue prohibir algunas determinadas formas de matar, y a los nativos respetuosos de la ley les causó no pocas molestias obligándolos a inventar otras formas distintas y más recónditas de quitar de en medio a sus enemigos. Casi lo contrario de este tipo de lengua es el llamado tipo isolante, como el chino, que fabrica sus frases con ristras de raíces monosilábicas, todas las cuales —excepto unas cuantas llamadas "palabras vacías"— tienen su significación definida; en cambio, sus relaciones gramaticales están determinadas principalmente por su posición en la frase, como *boot* y *black* en los ejemplos que antes hemos puesto.

La mayoría de las lenguas del mundo —dice Sayce—, si hacemos caso omiso de los dialectos norteamericanos, pertenecen a la clase aglutinante, de la que los antiguos no sabían nada [1]. Parece que sigue un sistema muy conveniente. Así, por ejemplo, en turco *sev* significa amor; *mek* denota el infinitivo: *sev-mek* es, pues, amar; *sev-in-mek,* amarse a sí mismo; *sev-ish-mek,* amarse unos a los otros; *sev-il-mek,* ser amado; *sev-me-mek,* no amar, y, juntando distintas formas, *sev-in-dir-il-me-mek,* "no ser obligados a amarse los unos a los otros", expresando así con una sola palabra la ambición de no pocas naciones.

Todos estos ejemplos ponen claramente de manifiesto que el problema que plantea la ciencia del lenguaje como tal, aun sin tener en cuenta los sistemas fonéticos extraordinariamente diferentes que se han desarrollado en todo el mundo y que sería imposible representar con el alfabeto griego, es cosa completamente distinta de aquel con que se enfrentaban los griegos al formar su *grammatikê;* y, a mayor abundamiento, las reglas y concepciones de la *grammtikê* griega no se destinaban a que se prestaran ni en realidad se prestan para la formación de lenguas como las del grupo uralo-altaico o el atapasco.

1 Quizá la lengua escita fuera aglutinante.

El fenómeno que se presentaba a los *grammatikoi* griegos no era el lenguaje humano todo. Era el *logos,* el *logos* tal como se daba en su habla y documentos cotidianos, y también como había de ser si había de responder a su Φύσις *(Physis)* ideal, como objeto de belleza y de revelación. Los primeros griegos habían descubierto, por así decir, el *logos.* No exactamente "la palabra" —pues más que *verbum* quiere decir *oratio*—, sino "la cosa dicha". Habían descubierto que, a veces, en vez de pelear se podía decir algo y entonces lo dicho hacía que ambas partes se pusieran de acuerdo. Si la gente se quedaba confusa o perpleja, se podía decir algo y lo dicho les hacía comprender. Quizá hubiera un Logos incluso en el mundo, algo que el Cosmos estaba diciendo, con tal que se pudieran captar las palabras. Había un Logos de Dios, algo que Él estaba diciendo, el verdadero Logos del universo. Y mientras tanto había los Logoi de los sabios y poetas, cosas maravillosamente augustas y hermosas cuando se decían bien, pero susceptibles de fealdad o de locura cuando se malograban.

Si es lícito que anticipemos nuestras conclusiones, creo que podemos notar en seguida algunos puntos flacos y algunos puntos fuertes en el análisis del lenguaje hecho por los antiguos griegos. En primer lugar, el análisis propiamente dicho, tanto lógico como psicológico, era de una agudeza extraordinaria, y es natural que, a pesar de todos los cambios sobrevenidos en el curso de los siglos, sigamos empleándolo en su mayor parte en nuestro lenguaje usual. Segundo: a estos problemas, como a otros, los griegos aplicaron en general un verdadero espíritu racionalista. Pensaron mucho y con sobriedad, y los grandes *grammatikoi* estudiaron el lenguaje con espíritu filosófico. En cierto sentido fueron en rigor demasiado racionalistas. Es de mucho interés observar cómo a partir del siglo III aparecen dos puntos flacos contrapuestos en cuanto se afloja la mano firme de los griegos clásicos. Por una parte, encontramos que brotan toda suerte de misticismos y supersticiones en torno a palabras y nombres y, por otra, un exceso de análisis, de reglas artificiales y de aislamiento de las palabras entre sí. Por sobra de meditación y razonamiento, los gramáticos empezaron a entender la palabra como una unidad y a olvidar el Logos, esto es, la frase o la "corriente de expresión".

La tercera característica vacilo en atribuirla al idealismo griego o bien a la simple sobreexcitación y exceso de confianza que es natural

en todo principiante. Desde el principio hasta el fin, los griegos no se contentaron sin más con observar lo que pasa o lo que las personas hacen, sino que además querían saber lo que *debiera* pasar y lo que ellos mismos al servirse del Logos *debían* hacer. Ya se sabe lo frecuente que es que la gente ignorante, en cuanto aprende la menor cosa sobre el lenguaje, transporte todas las leyes de éste del modo indicativo al imperativo; y entonces ya todo está mal o está bien, y no se admite el uso como criterio. (Así, por ejemplo, en inglés le prohiben a uno que diga "available", condenan lo que se llama "split your infinitives"; no se debe empezar una frase con las palabras "But" o "And" y hay que decir siempre "If it *be*"). Esta consideración puede explicar el tono de Protágoras y de Pródico, los fundadores de la gramática; pero difícilmente explica el persistente interés por la *rhetorikê* y la *Krisis Poiêmatôn,* el constante esfuerzo no ya por analizar la lengua según se habla, sino por hacerla o hacer que siga siendo un objeto tan hermoso y un instrumento tan delicado como sea posible. Es parte de la obligada devoción griega a la ἀρετή.

Examinemos los primeros pasos de los estudios lingüísticos griegos. El gran Protágoras de Abdera, una de las mentes más originales y equilibradas del siglo V, escribió un libro περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων o περὶ ὀρθοεπείας, *Sobre la corrección de los nombres* o *Sobre el habla correcta.* De esta obra sabemos muy poco, pero ya vemos que predomina la idea de corrección, de lo que está bien y lo que está mal. Quizá de la palabra ὀνομάτων quepa deducir que fue Protágoras el que primero estableció la gran división del Logos en sus partes, las μέρη λόγου o "partes de la oración", que encontramos en Platón. La oración se divide en nombres de cosas y cosas dichas acerca de ellas: 'Ονόματα y 'Ρήματα. Acaban por convertirse en *nomina et verba,* nombres y verbos, pero en esta fase son más bien como sujeto y predicado; un nombre y lo que de él se dice. En Σωκράτης φιλεῖ, "Sócrates ama", y en Σωκράτης σοφός, "individuo inteligente, Sócrates", σοφός es tan ῥῆμα como lo es φιλεῖ. En el *Cratilo* de Platón, Δίφιλος es un ὄνομα, Διὶ φίλος un ῥῆμα, una cosa dicha.

También dividió el Logos en cuatro bases o πυθμένες, Εὐχωλή, 'Ερώτησις, 'Απόκρισις, 'Εντολή: ruego, pregunta, respuesta y mandato, clasificación que señala que aún no existía división entre *rhêtorikê*

y gramática. Protágoras dividió los nombres en Ἄρρενα, Θήλεα, καὶ Σκεύη, machos, hembras y cosas. La última clase la llamó Aristóteles μέσα, "medios", y acabó por reducirse a οὐδέτερα, no pertenecientes ni a una ni a otra, "neutros". Si el testimonio de la comedia, poco de fiar, es cierto, parece que las palabras de significado femenino, pero de terminación masculina, las consideraba en rigor Protágoras irregularidades que muy bien podían suprimirse, y Aristóteles dice que criticaba a Homero por "mandar" a la musa en imperativo, cuando debiera hablarle "rogando". Ἡ κάρδοπος, ἡ ὁδός bien podía haberse hecho masculino o modificarse en ἡ καρδόπη, ἡ ὁδή; y, al parecer, afirmaba también que palabras de carácter tan poco femenino como πήληξ, casco, y μῆνις, furor, podían hacerse masculinas. En todo esto no veo nada de increíble. A una época muy posterior quedó reservado decir: "Tu, Caesar, civitatem dare homini potes, verbo non potes."

Si Protágoras creía que el género de las palabras podía modificarse por acuerdo o convención, κατὰ συνθήκην, parece deducirse que creía que el lenguaje es cosa de Νόμος, no de Φύσις. Los nombres de las cosas se les daban por acuerdo o convención; no estaban dadas por Dios ni fijadas por la naturaleza inmutable de las cosas mismas. La controversia sobre esta cuestión se libró furiosamente durante todo el siglo V, formando parte de toda la gran disputa entre Φύσις y Νόμος, entre la naturaleza y la convención. El otro gran abderita, Demócrito, dio, como era de esperar, razones sólidas para creer que el lenguaje se originaba τύχῃ, ἀλλ' οὐ φύσει, por azar y no por naturaleza. Todos sus argumentos estaban sacados de las imperfecciones efectivas del lenguaje, tal como realmente existe. 1) Una misma palabra tiene distintos significados (pollo, poyo); 2) distintas palabras tienen el mismo significado (espada, tizona); 3) a veces el nombre de las cosas cambia (nave, barco); 4) hay cosas que ahora no tienen nombre o no lo tenían hasta hace poco. Por tanto, el lenguaje no puede considerarse una imagen perfecta de la Φύσις.

A estos argumentos, otros autores agregaron la variedad de lenguas y dialectos. Es bastante fácil refutar o al menos ridiculizar la idea de que el lenguaje es obra de Dios o de una Φύσις infalible: pero igualmente falsa es la idea contraria de que sea simple convención. En el *Cratilo*, Platón argumenta primeramente que, como es posible nombrar una cosa justa o injustamente o al menos bien o

mal, tiene que haber algo de Φύσις tras la simple convención. Independientemente de que en un principio los dioses dieran nombre a las cosas y enseñaran los nombres a los hombres, o de que algún legislador humano les pusiera nombre, éste actuó siguiendo algún principio. Este principio lo encuentra Platón en los elementos de que están hechos los nombres, sean otras palabras o sílabas significativas o, en última instancia, determinadas στοιχεῖα o elementos de sonido, que identifica con las letras, con sus sugerencias fonéticas. Por ejemplo, la erre sugiere movimiento rápido o violencia, como en ῥῆγμα, θραύω, ῥοή, τρόμος, τρέχω, κρούω, ἐρείκω, θρύπτω. En esto hay algo de verdad, dentro de sus límites, pero en la práctica no nos lleva muy lejos. El referido diálogo, pese a toda su agudeza en conjunto, me parece a mí —aunque hablo con deferencia a más altas autoridades— que pone de manifiesto un fatal punto flaco en el pensamiento de Platón. El mal está en que insinúa que, como el lenguaje ha sido destinado por el legislador o por el dios a indicar la verdadera *physis* o *ousia* de los objetos nombrados, de ello se infiere que si nos concentramos lo bastante pensando en los nombres descubriremos la naturaleza o esencia de las cosas. Esto no sólo es, a mi modo de ver, un error como cualquier otro, sino que es un error que a veces ha obrado de veneno en el espíritu humano y al cual se debe no poca superstición pueril en la filosofía griega posterior. En los asuntos públicos hizo creer a la gente que Dios, que había dado el nombre de Πέρσαι a un cierto pueblo y el de Ῥώμη a una determinada ciudad, había destinado el primero a "destruir" (πέρσαι) la Hélade y la segunda a ser la encarnación misma de la "fuerza". En filosofía los dejó nadando en alegorías y falsas etimologías en vez de tratar de averiguar hechos.

Sea como fuere, el pensamiento griego tardío y el de los primeros cristianos se embriagó de etimologías místicas: Zeus era aquel "*por el que* todas las cosas son", la Primera Causa, porque su acusativo era como la preposición διά, *por, a través de;* Hera era ἀήρ, cosa que resulta clara si se repite su nombre constantemente ηραηραηραηραηρ, y así sucesivamente, del mismo modo que Ἑλένα se llamaba así porque era por naturaleza ἑλέναυς o en dórico ἑλένας.

Es un proceder sorprendente, pero no absolutamente ilógico el que estos etimólogos místicos transporten sus *etyma* o "verdaderos significados" a otras lenguas atravesando las fronteras del griego.

Plutarco señala que el nombre Osiris significa realmente ὅσιος ἱερός, "santo sagrado". No cabe duda de que los egipcios que así lo llamaban no podían conocer el verdadero sentido de tal nombre hasta que aprendían griego; pero claro está que los dioses, que eran los verdaderos creadores del nombre, sabían griego desde el principio, y al expresarlo en una lengua extraña no hacían más que ocultar la verdad detrás de un velo, como tenían por costumbre. Bastante distinto es el peregrino intento de rehacer en una lengua nueva una serie de *etyma* que ya existían en una lengua antigua. Reitzenstein señala que así como la interpretación que se daba de ἠΐθεοι (jóvenes) era ἧι θεοί, "como dioses", así en latín *caelibes* (célibes) se hacía derivar de *caelites,* celestes. Como οὐρανός = ὁ πᾶσιν ὁρώμενος καὶ φαινόμενος, se deduce que *caelum* se deriva de *celare,* por contrarios, como *lucus a non lucendo.*

Es reconfortante ver que Aristóteles no presta atención a estas *etyma.* Observa categóricamente *(De Interpr.,* II) que τῶν ὀνομάτων οὐδὲν φύσει ἐστίν, que ninguna palabra es "por naturaleza". Si los elementos de sonido, los στοιχεῖα, fueran símbolos naturales de παθήματα τῆς ψυχῆς, de estados de ánimo, entonces todos los hombres hablarían la misma lengua, lo que no es así. Λόγος es una φωνὴ σημαντική, una articulación significativa, κατὰ συνθήκην, por convención. No es en lo más mínimo un ὄργανον (instrumento) para denominar la naturaleza esencial de una cosa, como pretendía Platón.

En Aristóteles, las Μέρη Λόγου (Λέξεως) han pasado a ser cuatro: ὄνομα, ῥῆμα —que ahora tienen el sentido concretamente gramatical y no lógico— y dos difíciles términos anatómicos que significan "ligamento" y "articulación", σύνδεσμος y ἄρθρον. También encontramos por primera vez el importante término técnico πτῶσις, en latín *casus,* "caso" o "declinación".

Los dos términos anatómicos son un tanto oscuros. Todavía se entiende la frase como un ῥῆμα acerca de un ὄνομα, pero es evidente que estas proposiciones están ligadas de diversas maneras y, por así decir, giran sobre pivotes o juntas. El ligamento, σύνδεσμος, no es exactamente una conjunción. Comprende partículas copulativas corrientes como καί, δέ, κ.τ.λ., y asimismo simples partículas enfáticas o expletivos, como δή, τοι, μέν. El ἄρθρον es una articulación, *articulus,* pero no es de ningún modo lo que nosotros llamamos artículo. Nos dice Aristóteles que en una frase marca el comienzo, el final o una

división. Bywater hace la conjetura de que los ἄρθρα son las conjunciones condicionales y causales, *si, porque,* los relativos *que, cuando,* las conjunciones finales e ilativas *para que, pues,* y por último, las disyuntivas, *bien, o.* Las siete "partes de la oración" hoy corrientes se deben a los estoicos.

La *ptôsis* o "declinación", latín *casus,* es una concepción nueva y muy importante. Un nombre en nominativo singular, como ἄνθρωπος, o un verbo en presente de indicativo, como λέγω, se entiende como si estuviera erguido de pie. Luego *cae, se dobla, se inclina* o *declina* para adoptar varias posiciones. La *ptôsis* comprende los casos oblicuos de los nombres, ἀνθρώπου, ἀνθρώπῳ; las varias formas que denotan una distinción de género como οὗτος, αὕτη, τοῦτο; los adjetivos derivados como χαλκοῦς, de χαλκός, χρυσοῦς de χρυσός; los comparativos y superlativos del positivo; los adverbios de adjetivos, como δικαίως, de δίκαιος. Asimismo, los tiempos pasado y futuro del verbo, y —cosa muy curiosa e interesante— palabras pronunciadas con entonación especial, v. gr. el verbo βαδίζει pronunciado a modo de pregunta es una πτῶσις de la misma palabra pronunciada como afirmación. En determinadas circunstancias, los nominativos singular y plural también pueden ser *casos* cuando significan especialmente "uno" o "muchos".

Estos usos son ilustración curiosa del largo espacio de tiempo y de la minuciosidad de pensamiento que hicieron falta para formar una gramática sistemática de la lengua griega. *Tantae molis erat...*

El sistema completo de la Gramática, como acabó por desarrollarse en Grecia, por obra principalmente de los filósofos estoicos, ha llegado hasta nosotros principalmente en dos libros: la breve Τέχνη Γραμματική de Dionisio Tracio (finales del siglo II a. J. C.) y el Περὶ Συντάξεως de Apolonio Díscolo. La *Technê* de Dionisio fue uno de los tratados de más éxito del mundo, que siguió constituyendo la base de la gramática griega hasta bien entrado el siglo XIX; todavía se empleaba en la "Merchant Taylors' School" de Londres cuando estudiaba allí de muchacho un tío abuelo mío. Dionisio Tracio fue discípulo del gran Aristarco y su obra consistió en reunir en forma clara y concisa los resultados de algunos siglos de trabajos sobre el análisis del lenguaje. Hizo en gramática lo que Euclides en geometría, y su tratado ha durado casi tanto como el de éste.

La *Sintaxis* de Apolonio Díscolo (siglo II) es una obra mucho más concienzuda y científica, pero resulta más difícil de lo que era

en su origen por haberse perdido las demás obras de Apolonio, así como las de su famoso hijo, Herodiano. Marco Aurelio le invitó a ir a Roma desde Alejandría.

Al lector moderno, estos dos libros le dan la impresión de estar abarrotados de términos técnicos, lo mismo que las obras antiguas sobre métrica. El defecto es natural. Los griegos empezaron sin tener términos técnicos, y sentían desesperadamente su falta; la demanda produjo la oferta, y la extraordinaria facilidad del griego para acuñar palabras hizo que la oferta resultara abundante y quizá excesiva. Pero procuremos imaginar la dificultad con que tropezaban estos exactos pensadores para encontrar nombres, y nombres que fueran adecuados, para la inmensa plétora de finas distinciones psicológicas que el verbo griego les presentaba.

Ya el sustantivo mismo tenía sus dificultades. Λόγος, λόγου, λόγῳ, λόγον, λόγε. ¿Cómo habría que llamar y distinguir todas estas formas? Eran πτώσεις, caídas o declinaciones de la palabra original. Pues bien, λόγος era recta, estaba derecha; era simplemente la forma nominal, ὀνομαστικός, *nominativus*. Λόγε era, evidentemente, la πτῶσις para llamar a alguien, κλητική, *vocativus*. Pero ¿y λόγου? Pues era el nombre del padre; Νικίας Νικηράτου significaba "Nicias, hijo de Nicerato". Llamémoslo πατρική. Pero era también el caso del poseedor, οἶκος Νικίου, "la casa de Nicias"; o sea que era el κτητική, *possessivus*. Era asimismo la forma para denotar la clase o género, el γενική; y los romanos, que no estaban fuertes en cuestiones abstractas, lo llamaron *genitivus*. Λόγῳ era un caso relativamente fácil: δίδωμί σοι, ἐπιστέλλω σοι. Era el caso que corresponde al dar o al mandar, el δοτική o ἐπισταλτική; y los romanos acertaron llamándolo *dativus*.

Pero ¿qué hacer con λόγον? Estamos acostumbrados a decir que denota el objeto de un verbo transitivo, pero ésa es una concepción sumamente abstracta y recóndita, y los griegos no tenían palabra para objeto y no se sentían, creo yo, completamente a sus anchas con la noción de transitivo. (Hablan de διάβασις, la transición de la acción de un verbo, y τὰ ἐν διαβάσει τοῦ προσώπου ῥήματα son verbos transitivos y existe una palabra obligada διαβιβαστικός para transitivo; pero la idea todavía parece que le resulta difícil a Apolonio.) Tenían la palabra ὑποκείμενον, *subjectum*, que significaba el asunto entre manos o la cosa de que se habla; según el contexto, podía denotar

el sujeto o lo que nosotros llamamos el objeto de la frase[3]. Pero el *objeto* en contraposición a *sujeto* es uno de los contadísimos términos filosóficos que son latinos y no griegos. En el sentido filosófico tuvo que esperar a nacer hasta Duns Scoto (siglo XIII), y el uso que de él hacía éste era completamente distinto del hoy vigente.

¿Qué habían de decir, pues, de λόγον los predecesores de Dionisio y Apolonio? Pues dijeron —cosa que a nosotros nos parece un tanto rara— que era el caso que indicaba la causa. Rige la preposición διά. Διά σέ, διά τὸν λόγον, "por ti", "a causa de ti", "por la palabra", "a causa de la palabra"; es el caso que va unido a la preposición causal. Y además, si tratamos de analizar la relación de este caso con el verbo en φιλῶ σε, μισῶ σε, no es tan mala ocurrencia decir que significa φιλῶ, "yo amo", σε, "por causa tuya"; "tú eres la causa de ello". Los romanos tradujeron αἰτιατικὴ πτῶσις por *casus acussativus*, como si procediera de αἰτία, acusación, aunque también se encuentra el término *causativus*. Quizá les confundiera el curioso uso técnico de κατηγορεῖν en griego para designar una afirmación definida o "categórica".

La escuela de Aristarco volvió a captar el significado del dual, que anteriores generaciones habían olvidado. A lo que parece, se había extinguido hacía mucho en todos los dialectos, excepto el ático, y los primeros poetas alejandrinos, entre ellos incluso Apolonio de Rodas, al encontrarse con los duales de Homero los tomaron simplemente por formas más viejas del plural y, por ejemplo, hicieron que los participios de dual concordaran con sustantivos plurales y cosas parecidas. Los filólogos nos dicen que en principio tenían razón. El dual sólo fue un primer intento de denotar la pluralidad en contraposición a la unidad cuando nuestros antepasados no habían empezado a distinguir las varias clases de "muchos". Cabe compararlo con un plural como el de los bosquimanos, que dicen *tu* para decir boca y *tutu* para el plural bocas. Pero claro está que en los primeros tiempos de la lengua griega, el dual se reservaba especialmente para denotar "dos", y Dionisio lo designa, como es debido, por δυϊκὸς ἀριθμός.

[3] Por ejemplo, en verbos activos ἡ ἐνέργεια ὡς πρὸς ὑποκείμενόν τι διαβιβάζεται. Apolonio, Συντ. III, 148, Uhlig.

Pero ¿y el verbo? ¿Cómo se iba a distinguir, por ejemplo, entre λέγω, λέγεις, λέγει? Yo, tú, él. Recurriendo a una ingeniosa metáfora, los gramáticos pensaron en los tres actores del teatro y calificaron estas formas de las tres Πρόσωπα o personajes (máscaras), y los romanos conservaron la misma palabra: *personae*.

Dicho todo esto, pasemos ahora a los tiempos. Se dieron cuenta de que ciertas formas del verbo diferían en punto a χρόνος o tiempo. Τύπτω denota el ἐνεστὼς χρόνος, *tempus instans* o *praesens*, el tiempo que nos es ahora. Τυπτήσω es μέλλων, el tiempo que va a ser. Sin embargo, hay una especie de acción que tenemos presente, pero que ya está acabada; es como un plato ya preparado y condimentado y puesto en la mesa; está παρακείμενος, servido ya dispuesto, o, a veces, más exactamente, ἐνεστὼς συντελικός, presente perfecto.

Hay también la acción que ha pasado παρεληλυθώς, παρῳχημένος; latín *praeteritus*, pasado de largo, y puede presentar dos formas: puede ser παρατατικός, extendido a lo largo de alguna otra acción. Por ejemplo, la palabra ἔτυπτον implica, según los escolios a Dionisio, que en el determinado momento que se considera, yo pegué, yo había estado pegando antes y yo iba a pegar en el futuro, en todo caso por un poco de tiempo. Pero la acción pasada puede ser también ἀόριστος, no determinada de ningún modo salvo en que se refiere al pasado.

Hasta ahora nos hemos movido en la región no ciertamente de las cosas tangibles, pero sí de las distinciones con que estamos más o menos familiarizados en la vida de todos los días. Ahora bien, ¿qué vamos a decir de las distinciones entre τύπτω, τύπτω, τύπτοιμι, τύπτε, τύπτειν, τύπτων? De la última podemos desentendernos; no es, en realidad, parte del verbo, no tiene personas, es un adjetivo (o, como decía Apolonio, un nombre); a lo sumo es una μετοχή, una participación tanto del nombre como del verbo, un *participium*. Pero ¿y las otras cuatro? No son casos, πτώσεις, sino algo distinto, ἐγκλίσεις, y una ἔγκλισις es una inflexión de la voz κίνησιν ποιὰν τῆς ψυχῆς ἐμφαίνουσα, ἡ ὁριστικήν, ἡ προστακτικήν, ἡ εὐκτικὴν ἡ διστακτικήν, que indica alguna especie de movimiento o disposición o "modo" del ánimo, de definición, mandato, deseo, deliberación o dubitación. Hizo falta no poco pensamiento abstracto bien trabado para llegar a esa concepción del "modo".

Λέγω, λέγεις, λέγει es ἔγκλισις ὁριστικὴ ἢ ἀποφαντική (*definitivus, indicativus*). La actitud mental es la de definir o demostrar. Es curioso que se hable de definir; pone de manifiesto cuánto estaba todavía dominado por el ὅρος o definición el pensamiento profesional griego. Claro está que todas las definiciones han de estar en indicativo, pero nosotros difícilmente pensaríamos en hacer de eso la característica del modo.

Viene a continuación, según Apolonio, τύπτειν, ἡ ἀπαρέμφατος. Παρεμφαίνω es hacer una sugerencia secundaria o derivación, y la palabra significa "sin características secundarias". El término latino *infinitivus* es una ocurrencia bastante desacertada. Por lo común, un verbo tiene persona, número y "modo" o actitud mental; la forma τύπτειν, λέγειν, no tiene nada en esto. Carece de "atributos secundarios". Es κυρίως ῥῆμα καθαρόν, οὐσίας μὴ καταμειγνυμένης, "estrictamente la pura idea verbal sin aditamento de materia".

La forma λέγοιμι, λέγοις, λέγοι es sencillamente la forma de ruego, que expresa puro deseo o εὐχή, a distinción de mandato, ἐντολή. Es εὐκτική, *optativus*.

Las formas λέγε, λεγέτω son προστακτικαί: denotan mandatos, por lo que no hay primera persona. Nadie se da órdenes a sí mismo, excepto en metáfora.

Lo que nosotros llamamos subjuntivo era asunto de un tratado de Apolonio, tratado hoy perdido. Sabemos que ponía reparos al término διστακτική, *dubitativus*. Conviene al subjuntivo de deliberación, τύπτω; "¿golpearé?" Encaja bastante bien con ἐὰν τύπτω, "si golpeo", pero no resulta bien para los usos más corrientes de este modo, ὃς ἂν τύπτῃ, ἵνα τύπτῃ, y Apolonio prefiere el nombre de ὑποτακτική, *subjuntivus* o subordinado. Esto depende de una teoría según la cual mientras el indicativo, el optativo y el imperativo pueden formar frases completas, el subjuntivo no puede hacer otro tanto si no es con dependencia de otro verbo. Se da casi siempre en cláusulas subordinadas. Los que sustentaban esta opinión probablemente explicaban los subjuntivos de deliberación y exhortación diciendo que llevaban consigo una elipsis.

Dejemos ahora la flexión y la sintaxis para pasar a otra faceta de la *Grammatikê* que culminó en los grandes glosarios y léxicos. (Aunque atendieron poco a otros idiomas, los griegos se sometieron a una ejercitación mental bastante parecida estudiando los antiguos

monumentos propios.) Como tantas veces ocurre con los griegos, la principal fuerza impulsora de este estudio es el amor a la belleza. Amaban a Homero porque su poesía era tan buena, aparte de otras razones, y por ello querían entenderlo. Ya en el siglo V encontramos gramáticos que explican a Homero en clase, y vemos que palabras que nos parecen sencillas, ἀμενηνά κάρηνα y otras parecidas, resultaban incomprensibles para los contemporáneos de Aristófanes. De aquí la necesidad de interpretación.

Los comienzos de este arte de la exégesis son tan defectuosos y endebles como los de otras artes. En notas de los escolios homéricos se hace referencia a algunos de los absurdos de estos primeros Γλωσσογράφοι, o sea intérpretes de las palabras difíciles de Homero. Resulta extraño que mientras τοιοῦτος, τοσοῦτος eran palabras corrientes en ático, las formas sencillas τοῖος, τόσος resultaban al parecer ininteligibles. Enfrentados con un pasaje como τοίην γὰρ κεφαλὴν κατὰ γαῖα κάλυψεν, "pues la tierra había cubierto tal cabeza", los glosógrafos explicaban que significaba "una buena cabeza", con lo que sacaban la conclusión de que τοῖος significaba "bueno". Τόσος, τόσσος en cambio, significaba en su opinión "un cuerpo". Este error procedía de dos pasajes —y quizá de otros hoy perdidos— en que τόσον se emplea adverbialmente en el sentido de "justamente tanto" o "casi". Se menciona un caballo ὃς τὸ μὲν ἄλλο τόσον φοῖνιξ ἦν, ἐν δὲ μετώπῳ λευκὸν σῆμ' ἐτέτυκτο[4]. "Todo el resto de él era bermejo, pero en la frente tenía una marca blanca". Sin embargo, los glosógrafos creyeron que significaba τὸ μὲν ἄλλο τόσον, el resto de su cuerpo, interpretación apoyada por una cierta ánfora que aparecía en manos de los sirvientes de Hefesto[5]: οἱ δ' ἤδη τόσσον μὲν ἔχον τέλος, οὔατα δ' οὔπω... "Estaban a punto de terminarla, pero las asas aún no estaban puestas". Los glosógrafos lo entendieron así: "Estaban terminando el cuerpo, pero las asas..."

Cabe seguir en cierta medida el desarrollo del arte de la interpretación desde estos confusos comienzos que en realidad lograron engañar a Esquilo, a Calímaco y aun a los posteriores poetas homéricos mismos, hasta la extraordinaria delicadeza y exactitud de que lo revistió Aristarco (160 a. J. C.). Se conservan gran número de sus

[4] *Il.*, XXIII, 454.
[5] *Il.*, XVIII, 378.

notas en que se llama la atención sobre las diferencias de sentido de una misma palabra en griego homérico y en la lengua griega de tiempos posteriores. φόβος en Homero nunca significa "temor", que es δέος, sino siempre "fuga". Τρεῖν nunca quiere decir "temblar", sino "retirarse". Θῦσαι no significa nunca sacrificar (σφάξαι), sino siempre "quemar incienso" (θυμιᾶσαι), Φράζω nunca tiene el sentido de λέγω, "decir", sino siempre el de "indicar". Τλήμων nunca es "desdichado", sino siempre "paciente". Σχεδόν nunca significa "casi", sino siempre "cerca"; πάλιν siempre "detrás", nunca "otra vez"; σῶμα nunca se aplica al cuerpo vivo, que es δέμας, sino siempre a un cadáver; y así sucesivamente.

El número de los ejemplos podría acrecentarse mucho. Son comentarios que dan muestra de tan aguda observación y tan fina sensibilidad para el lenguaje que creo que resultaron todos nuevos para los filólogos cuando los escolios en que figuran fueron publicados por vez primera por Villoison en 1788. La filología antigua los había perdido, y la investigación moderna no volvió a descubrirlos hasta que fueron hallados los viejos apuntes de Aristarco.

Huelga decir que tales interpretaciones de las palabras raras (γλῶσσαι) o de los modos peculiares de decir (λέξεις) de Homero iban acompañadas de análogas interpretaciones de otros autores: Aristófanes, Píndaro, los trágicos, Hesiodo, los oradores, etc. Aristarco redactó sus notas en forma de comentario sobre el texto corrido, de modo que al llegar a la palabra difícil se encontraba la explicación. De esto se pasó fácilmente a sacar las palabras difíciles y disponerlas por orden alfabético, con las interpretaciones al lado, con lo cual se tenían las Λέξεις Ὁμηρικαί, las Λέξεις τραγικαί en libros aparte. Del mismo modo se podía formar una colección de proverbios o acertijos o de dichos peculiares. El siguiente paso se describe bien en la Carta a su compañero Eulogio que Hesiquio antepone a su gran léxico (siglo v d. J. C.).

"Muchos de los antiguos han coleccionado *lexeis* por orden alfabético; pero algunos sólo han recogido los de Homero, como Apión y Apolodoro; otros han acopiado las *lexeis* de cómicos y trágicos por separado, como Teón y Dídimo y otros. Ninguno de ellos ha recogido juntos todas las *lexeis* en griego. Pero en tiempos más recientes, un cierto Diogeniano, hombre de capacidad y de gusto, ha recogido los libros antes mencionados y todas las demás *lexeis* que pudo encon-

trar dispersas por la literatura y las ha dispuesto en una sola serie alfabética. Quiero decir las *lexeis* que se encuentran en Homero, en la comedia, en la tragedia, en los poetas líricos y en los oradores, y, además, en los autores de obras de medicina y los historiadores. En resumen, no omitió una sola *lexis,* ni de los autores antiguos ni de los contemporáneos."

Nos dice que Diogeniano llevó hasta tal punto el principio alfabético que tuvo en cuenta no sólo la primera letra, sino también las tres e incluso las cuatro siguientes. Coleccionó asimismo todos los proverbios que pudo encontrar, los reunió y luego puso a todo el libro el título de *Periergopenêtes,* "El pobre industrioso", con lo que quería decir que hasta los pobres podían instruirse con su libro si se tomaban la molestia. Hesiquio explica luego que encontró algunos puntos que criticar en esta notable obra de Diogeniano: 1) dejó sin explicar el asunto de que trataban los proverbios; 2) no indicó los autores ni las referencias a las glosas corrientes; 3) no trató suficientemente de las palabras que tenían varios sentidos; defectos todos ellos que el propio Hesiquio se dispuso a subsanar en su gran diccionario.

Es una gran obra, de reconocida utilidad para cualquier helenista, pero presenta una notable diferencia con un diccionario moderno. Sólo da las "palabras raras", las λέξεις ἢ γλῶσσαι peculiares, es decir, sólo da la explicación de las palabras que un lector corriente pudiera no entender. La finalidad que persigue es ayudar al estudioso a entender la vieja literatura. En cambio, un diccionario moderno, desde el del doctor Johnson hasta los de Littré o Sir James Murray, trata de dar todas las palabras del idioma. Su objeto no es simplemente ayudar al estudioso de la literatura a comprender los vocablos difíciles, sino dar un cuadro completo del estado actual y de la historia de la lengua misma considerada objeto de ciencia.

Etimología, gramática, lexicografía: hemos visto cómo el estudio del lenguaje fue ramificándose desde su primera fuente para dividirse en estas tres principales corrientes. Podríamos seguir otras líneas que llevan a los grandes diccionarios de literatura, como los de "Suidas" y Harpocración, o de las enciclopedias técnicas, como la de Pólux. De ésas podemos prescindir; pero no podemos olvidar que desde el primer momento fue desarrollándose otro estudio del Logos, el estudio del Logos no como fenómeno que hace falta investigar,

sino como arte que hay que cultivar. Si la gramática griega plenamente desarrollada la encontramos un tanto mecánica, con su estudio de cada palabra por separado, su análisis y definición tan trabajados, también debemos recordar que mientras tanto florecía el estudio del arte de hablar, que entendía el habla como un todo orgánico y en crecimiento, con su propia ἀρετή de claridad y belleza. Aparte de la *grammatikê*, de la gramática técnica que hemos venido examinando, además de la gramática más amplia o arte de las letras, capaz de leer los *grammata* y convertirlos de rayas trazadas en el papel que ahora son otra vez en las palabras vivas que fueron en su primera vida, existía también la ῥητορική, el arte del hablar mismo.

Los numerosos manuales de retórica griega nos resultan hoy lectura fatigosa. Proceden de una época falta de originalidad. Tratan de una materia que nos agrada poco o para la cual tenemos escasa agudeza de percepción; y, a mayor abundamiento, empiezan encontrando ya un fuerte prejuicio en el espíritu moderno. Nosotros asociamos la retórica con el ornamento de oropel, la falsedad, la exageración, la grandilocuencia y, de hecho, con la mayoría de los particulares defectos que la *rhêtorikê* griega se había propuesto eliminar. Cometemos también el error, más profundo, de no advertir la inmensa utilidad práctica de la *rhêtorikê* en tiempos posteriores de la antigüedad; porque, en efecto, hemos de percatarnos de dos cosas para comprender el sentido de la antigua *rhêtorikê* y la enorme importancia que entrañaba.

Primero, una consideración estética. Hemos de darnos cuenta de que existía una sensibilidad de oído y un sentido estilístico que manifiestamente desbordan con mucho nuestra capacidad moderna. El idioma chino aporta a este respecto un paralelo. En éste hay, de un lado, en la lengua culta corriente cuatro distintos tonos de voz y en ocasiones hasta ocho, que nosotros los pobres diablos extranjeros no podemos ni reproducir ni apreciar como es debido, pero que son absolutamente esenciales para la lucidez y la belleza de la buena lengua china. Y de otro hay aciertos de estilo que al parecer provocan el máximo entusiasmo entre los expertos, pero para los cuales está prácticamente muerta nuestra sensibilidad occidental. Léanse las *Vidas de los sofistas* de Filóstrato y una y otra vez se tropezará con la misma dificultad de comprensión: multitudes que se agolpan para escuchar a un determinado sofista porque es capaz de pronunciar el

griego a la antigua, atendiendo debidamente a la cantidad y a los oportunos altibajos del tono musical con arreglo a los acentos; grandes concurrencias conmovidas hasta derramar lágrimas o presa de la más intensa delicia por lo que a nosotros nos parece un tropo bastante corriente o un efecto rítmico bastante agradable. Es uno de nuestros puntos ciegos.

Pero también olvidamos que el Imperio griego subsistió durante más de mil años gracias al empleo de una lengua artificial. Las mezcladas razas del Imperio de Oriente necesitaban una lengua común; era indispensable que sus funcionarios entendieran sus respectivos discursos y despachos. Necesitaban la conciencia de un legado común, una cultura y tradición y patriotismo comunes, y todo esto lo encontraron en la gran literatura que no sólo era su orgullo y su eslabón de unión, sino que seguía siendo su propiedad práctica cotidiana, precisamente porque mantuvieron y conservaron el conocimiento del griego ático y el cultivo del estilo ático en calidad de patrimonio natural de todos los que aspiraban a ser helenos.

No es fácil decir si, a la larga, el precio pagado por este gran patrimonio de una lengua sin solución de continuidad no fue mayor del que podían permitirse; si no hubiera sido preferible que los bizantinos dejaran que la lengua oficial se fundiera sin cortapisas con la vernácula y dejaran de ser capaces de comprender a Platón o a Demóstenes como ya habían dejado de entender a Safo o a Esquilo. Y quizá no sea cosa nuestra, en nuestra calidad de filólogos, emitir un juicio de esta naturaleza. En nuestra condición de *grammatikoi* u hombres de letras, nuestra tarea estriba en tratar de comprender con simpatía no sólo, en general, la gran aventura del espíritu humano que llamamos historia, y que podemos leer en las literaturas del mundo, sino muy en particular los grandes esfuerzos de orden espiritual e intelectual que el espíritu humano ha desplegado con frecuencia para alcanzar algún fin que ahora nosotros difícilmente reconocemos o apreciamos, y las particulares recompensas de delicia o de triunfo con que a veces ha sido premiado, pagadas en una moneda extraña que ya no circula entre nosotros y cuya inscripción apenas podemos leer ya. Ahí es donde se insertan los aspectos imaginativos de la filología, permitiéndonos ver cosas que en caso contrario no podrían verse y salvar de la muerte o del olvido cosas que han sido fuente de inspiración para la humanidad.

X. — GREGIA ANTIGUA E INGLATERRA MODERNA

LA vieja tradición clásica, con todos sus flacos, tiene raíces profundas en Inglaterra.

Hablaban una vez dos diputados de la Cámara de los Comunes de por qué era que Gladstone, comparado con colegas tan sumamente competentes y activos como Joseph Chamberlain y Sir Charles Dilke, parecía elevarse por encima de ellos en virtud de una especie de "grandeza" de alma y de carácter. "Pues una de las razones", dijo uno de los parlamentarios, "es que Mr. Gladstone se pasa los ratos libres leyendo a Homero, a Platón, a Dante y la Biblia; Dilke y Chamberlain, en cambio, lo que más leen son informes oficiales". Huelga decir que los informes parecían, naturalmente, cosa mucho más seria y práctica; de los informes podían sacar los datos y las estadísticas de que querían enterarse y, a la postre, los informes tendían a convertirse en el mobiliario de su espíritu. En cambio, Gladstone podía hacerse con los datos y estadísticas cuando hacía falta, pero como patrimonio permanente prefería llevar dentro los más grandes pensamientos de poetas, santos y filósofos; y cuando hablaba, tal patrimonio daba color a su oratoria; al abordar un problema político, aquellas ideas eran las que formaban el fondo de su modo de enfocarlo.

En esta actitud espiritual hay algo que es peculiarmente británico. Tengo la seguridad de que ni Bethmann-Hollweg ni Stresemann, para no hablar de los actuales usurpadores del poder en Alemania, hubieran dedicado jamás sus ocios a leer a Homero, a Platón y el

Nuevo Testamento. Hubieran oído música, probablemente hubieran bebido cerveza; pero leer griego..., sólo pensarlo hubiera resultado ridículo: ya se pagaba a los profesores de Universidad para que lo hicieran ellos. En Francia, la cosa sería distinta: habría más o menos igual volumen de literatura, pero no tanto clásico. Sería posible sorprender a Monsieur Herriot, lector omnívoro, entregado a la lectura de Dante o de Virgilio, y al Mariscal Pétain con la *Imitación de Cristo*; pero a Laval, a Briand y a la mayoría de los ex Primeros Ministros... me parece que no.

Entre los políticos ingleses de la vieja tradición es casi endémica una debilidad por la gran literatura, y en particular por la griega. Un ejemplo notable lo constituye Charles James Fox. A los modernos siempre nos resulta difícil comprender el enorme afecto y admiración que Fox inspiraba. A nosotros nos parece un político valeroso y elocuente, pero particularmente malogrado. Véase, sin embargo, la opinión que de él tenía un contemporáneo suyo que en rigor no pertenecía al partido de Fox. Para Sir Francis Burdett era Fox "el hombre en que todo el mundo reconoce la figura más grande de su país, cuyas virtudes y capacidad son tan sobresalientes que lo señalan al mundo entero como objeto de estima y admiración". ¿No era el secreto de éste el mismo que el de Gladstone? Fox no desplegaba gran diligencia en lo que concierne a documentos oficiales; en esto Pitt lo batía con facilidad. Fox leía las grandes obras de la literatura y su espíritu estaba repleto de la especie de pensamientos que inspiraron a los grandes escritores del pasado. Era toda una autoridad en Eurípides. Al parecer, estaba familiarizado con la gran literatura de todos los pueblos. Una vez le preguntaron de sopetón cuál era la obra más grande de fantasía que se había escrito en el siglo XVIII en Italia. La mayoría de nosotros, creo yo, nos hubiéramos quedado bastante parados ante tal pregunta, o al menos hubiéramos pedido que se nos hubiera avisado con anticipación, pero Fox no se turbó en lo más mínimo, respondiendo al instante: "*La Muerte de Adán* de Metastasio."

Burke, Gladstone, Peel, Lord Derby, Asquith, Bryce, Baldwin —¿agregamos al general Wavell?— todos han seguido la tradición, pero no ya la tradición de los estudios clásicos, sino algo mucho más profundo: una convicción, que se abriga a modo de verdad evidente e indiscutible, de que, por muy apremiante que sea una determinada

crisis y por grande que sea la importancia de los intereses económicos o electorales inmediatos en juego, hay siempre otras consideraciones más permanentes, consideraciones de prudencia o de honor o de magnanimidad o acaso de la eterna cuestión de lo justo y lo injusto. Burke sintetizó este punto de vista en una frase memorable: "Casan mal las almas mezquinas con un gran imperio." Temo que algunos de nuestros hombres de negocios políticos se impacienten ante este hábito del espíritu. Me consta que muchos estadistas y diplomáticos extranjeros consideran tal costumbre como deplorable cosa de aficionados. ¿Por qué tiene que ponerse un atareado Ministro de Asuntos Exteriores a leer a Platón, como Lord Halifax, o incluso a Wordsworth, como Sid Edward Grey? Y sobre todo ¿con qué derecho mezcla en su política consideraciones morales? La política es una técnica que practican los hombres de Estado; la moralidad es otra que practican o al menos exponen y recomiendan los clérigos. Confundir una y otra no es más que un truco de la conocida y detestable hipocresía inglesa.

Está muy dentro de lo posible defender el punto de vista de que una actitud más profesional y menos de aficionado —¿o habremos de decir menos "de señor", de "gentleman?— hacia la política resultaría más eficaz para atender a los intereses del país. "Vosotros seréis siempre estúpidos y nosotros no seremos nunca 'gentlemen' " es la frase que se atribuye a un diplomático alemán. Cabe decir que los hombres de Estado son los abogados de la nación, y que a los abogados se los contrata para que se cuiden de los intereses de los clientes, no para cultivar el altruismo a cuenta de ellos o para conseguirles una recompensa en el cielo. Pero hasta la fecha, acertada o equivocadamente, el pueblo británico no se ha inclinado a ese modo de ver las cosas. El pueblo británico quiere un líder al que pueda admirar, que sea capaz de hablarle a su parte mejor, a su valor, su sentido del honor, su magnanimidad, sus grandes tradiciones. Le gustan los hombres de gobierno que hayan bebido en las fuentes eternas. Aun desprovistos de tales cualidades, creo que el público inglés —sobre todo esa espina dorsal de Inglaterra representada por la "conciencia no conformista"— prefiere con mucho que a sus líderes políticos no les absorba por completo la política, que tengan otros intereses, que sean deportistas como Lord Roseberry, jugadores de criquet como los Lytteltons, ornitólogos como Sir Edward Grey o incluso filósofos como Mr. Balfour. Cree que no ser más que político hace que un hombre se en-

rancie o se amargue. Recuerdo que, cuando Mr. Neville Chamberlain era Canciller del Tesoro, vino a Inglaterra Monsieur Flandin, el Ministro de Hacienda francés, para celebrar con él unas consultas. A su llegada, Flandin abrió el *Times* y vio que publicaba una carta de Mr. Chamberlain. Muy interesado fue a leerla, y con gran estupefacción por su parte vio que no tenía nada que ver con cuestiones de Hacienda. La carta al *Times* era para decir que, el día anterior, el Canciller había encontrado en el prado de su casa una cierta especie de aguzanieve; que la época del año era desusadamente prematura para tal especie, pero que tenía la seguridad de no haberse equivocado. M. Flandin declaró que el ministro francés de Hacienda que enviara una carta así a la prensa sería visitado inmediatamente por un par de psiquiatras.

¿Es particularmente griega esta cualidad o debilidad británica? Yo creo que sí. Ninguno de los grandes griegos del siglo v eran especialistas; eran σοφοί, hábiles, y su σοφία su habilidad, se nutría en conjunto de μουσική, "música", es decir, el reino de las musas. Eran φιλόσοφοι, φιλόλογοι, φιλόκαλοι, amantes de la sabiduría, amantes de las palabras, amantes de la belleza; todos los nombres que emplean parecen denotar el diletante, el aficionado, el "amateur", el hombre que hace una cosa porque le gusta, y no el profesional eficiente y de cara severa.

Hace unos años, un austríaco afable y poseedor de una erudición increíble vino a dar unas conferencias en Oxford. Habló ante nuestras sociedades doctas y las dejó abrumadas con la amplitud y minuciosidad de su erudición. Luego se prestó a aceptar una invitación de un Club Clásico de estudiantes universitarios donde uno de éstos iba a leer un trabajo sobre los poetas de la Antología Palatina. Fue una reunión animada, y entre varios estudiantes jóvenes se entabló una acalorada discusión, respaldada con citas, acerca de los méritos de sus poetas griegos preferidos. Nuestro docto visitante se quedó de una pieza, y al terminarse la reunión manifestó que no creía que una escena así fuera posible en ninguna otra universidad de Europa. Nuestros estudiantes no eran nada eruditos; sólo eran φιλόσοφοι, les gustaban las letras; eran φιλόκαλοι, les importaba la belleza. Ocurría que amaban la poesía griega y que la llevaban en el alma y en el bolsillo. A un profesor alemán le resultarían simples aficionados,

unmethodisch, casi *unwissenschaftlich*, pero así es como a lo que parece nos gustan a nosotros.

La anécdota sirve para ilustrar la curiosa manera en que la cultura griega ha calado inconscientemente en la tradición inglesa, al menos en esa parte, pequeña, pero influyente, que tiene su foco en las viejas universidades. Al igual que los griegos, nosotros combinamos la "música" con la "gimnasia". Todos practicamos deportes como la cosa más natural del mundo; un número relativamente reducido caza, pero todo el mundo juega al criquet, al tenis, al fútbol o a algo parecido. Y jugamos como "amateurs", por el gusto de jugar, no con la ceñuda decisión del que considera el deporte como la obra de su vida o como el medio de procurarse el sustento. Practicamos los deportes como los practicaban los griegos. Somos insulares y marinos, traficantes de mares lejanos, una nación de tenderos, si se quiere, pero de tenderos muy dados a la aventura, al igual que los griegos. Somos dados a probar fortuna en el extranjero y a establecernos en costas extrañas, como lo eran los griegos.

Quizá algunas de estas cualidades sean superficiales, pero hay otras que llegan hondo. La independencia, la libertad de palabra, la tolerancia y ese aceptar de buen grado la ley que es el corolario usual de la libertad, son cualidades tan características de Britania entre las naciones de Europa como lo eran de Grecia entre las naciones de la antigüedad. A mi parecer, las causas que llevaron a esta libertad son distintas en uno y otro caso. A la libertad griega me referiré después, pero nuestra libertad es, creo yo, consecuencia casi por completo de nuestra larga seguridad insular, ese bien inestimable que la generación actual ha perdido, quizá irreparablemente.

Las grandes potencias europeas han vivido siempre en peligro. Son militaristas porque tienen enemigos armados al otro lado de esa línea imaginaria que se llama frontera; son despóticas porque han han de ser militaristas; son suspicaces y represivas con su propio pueblo porque bajo el despotismo la gente suele estar descontenta y porque, a menudo, por razones estratégicas, los regímenes despóticos se han anexionado territorios habitados por razas extranjeras y hostiles. Nosotros, rodeados por la bendición de nuestra barrera marítima, casi hemos estado libres de esas feas necesidades. Nuestra vida pública ha estado relativamente libre de temor. Παρρησία, ἐλευθερία, ἰσονομία, libre expresión, libertad, igualdad ante

la ley, todos los lemas familiares a los griegos lo son también para nosotros.

La Federación Internacional de Asociaciones pro Sociedad de las Naciones celebró una vez su reunión anual en Gales. Los debates fueron amistosos y vigorosos; y, al clausurarse la reunión, el público de pronto rompió a cantar entusiásticamente, rompió a cantar en galés. Un destacado político alemán, ya fallecido, que asistía a los actos, se agarró alarmado al brazo de un amigo mío. Creía que había estallado una sedición nacionalista galesa. "¿Pero qué es lo que están cantando?", le preguntó. Y la contestación fue: "Pues el 'Dios salve al Rey' en galés." El incidente quizá ilustre en cierta medida la sabiduría del arte británico de gobernar, pero ilustra mucho más aún los resultados extraordinariamente felices de una prolongada seguridad insular. Nosotros toleramos toda clase de antojos y excentricidades, que en países continentales se reprimirían, y no porque poseamos una especial dosis extraordinaria de virtud natural, sino porque en nosotros tales cosas no son peligrosas; en otros países sí lo son. Aquí, todo aquel al que le venga en gana puede subirse a una silla en Hyde Park y abogar por la abolición de la monarquía o por la implantación de la poligamia o por cualquier otra causa que le guste; y cualquiera puede escuchar o interrumpir. Ya se cuidará un "policeman" de que no se le haga daño a nadie.

Hace muchos años me enseñó un amigo mío un manual escrito en Rusia para uso de los emigrados rusos en Inglaterra. Una de sus advertencias era que mientras estuvieran en Inglaterra no se les ocurriera matar a ningún "policeman", aunque lo encontraran solo. El populacho se revolvería contra ellos de hacer tal cosa, porque en este país de raros ¡los guardias eran protectores, no enemigos! Cuando los revolucionarios rusos quisieron librarse de la dictadura de los zares, todo lo que fueron capaces de hacer fue sustituirla por la "dictadura del proletariado". En Alemania, después de años de lucha contra la dictadura del Kaiser se desembocó al fin en la dictadura de una camarilla de políticos. En cambio, un inglés dice instintivamente: "Pero ¿por qué dictadura? ¿Por qué no libertad y ley?". Y acuden a la memoria ecos de la Grecia antigua. "Sólo hay dos maneras de gobernar una ciudad", dice Platón, "por la fuerza o por la persuasión. Hace falta un poco de una y de otra, pero cuanto

más persuasión y menos fuerza, mejor"[1]. Se diría que está haciendo uso de la palabra un concejal de condado inglés. "¿Quién es el amo de este país?", pregunta el heraldo extranjero en un drama de Eurípides. "No busques aquí amo alguno", es la respuesta del ateniense Teseo. "El propio pueblo es el dueño de sí mismo, obediente a la ley"[2]. "¿Cómo pueden vuestros griegos levantarse contra mí en batalla", pregunta Jerjes, "cuando todos son libres sin amo que los obligue?" "Libres como son", respondió el espartano, "tienen sobre ellos un amo que se llama Ley, al cual temen más de lo que tus criados te temen a tí. Y él les manda no volver nunca la espalda en el combate"[3].

Si la civilización europea en conjunto es hija de la tradición grecorromana, puede decirse grosso modo que, en la metrópoli, Inglaterra es griega y en el Imperio es romana. En el equilibrio entre la fuerza y la persuasión, entre el orden y la libertad, entre el proceder seguro y el que idealmente sería el mejor, la primera alternativa es la que más cuenta en la administración del Imperio, donde hay peligros, y la segunda en la metrópoli, donde hay seguridad. No se me debe desviar hacia una argumentación acerca del aspecto romano, de la faceta imperial de la civilización británica. El dominio de una raza o nación sobre otra es siempre un problema pavoroso. Cuando la nación dominadora es una democracia, las dificultades son mayores. Recuerdo con frecuencia la enojada exclamación de Cleón en Tucídides: "Se ha demostrado una y otra vez que una democracia es incapaz de gobernar un imperio"[4] Pero yo me inclino a creer que si en una democracia las dificultades son mayores, también es mayor la esperanza de un desenlace satisfactorio. Creo que podemos incluso afirmar que la democrática Britania es el único imperio de que la historia tiene noticia que deliberadamente haya seguido la política de capacitar a sus dependencias para ser independientes. En la metrópoli somos idealistas, quizá de mente bastante embarullada, bastante sentimentales, pero, con todo, idealistas. Nos llaman hipócritas. Claro que somos hipócritas, pero eso no es una característica del modo de

[1] *Las Leyes*, IV. 722a y b; *La República*, 548b.
[2] Euríp., *Las Suplic.*, 399 ss.
[3] Herod., VII, 104.
[4] Tucíd., III, 37.

ser inglés, sino de la naturaleza humana misma. El corazón humano quizá no sea del todo lo que de él dice el salmista, engañoso por encima de todo y pérfido sin remedio, pero no cabe duda de que es terriblemente propenso a creer lo que le viene bien, a la ceguera que le conviene y a explicaciones con que se adula a sí mismo. Y más de uno que suele estar muy en guardia contra las ilusiones del simple egoísmo personal acepta casi con los brazos abiertos las ilusiones del patriotismo. Hemos de reconocer lisa y llanamente que en el elogio que Pericles hace de la libertad ateniense y en las rapsodias de Lord Baldwin sobre Inglaterra hay su buena dosis de pompas de jabón que se podrían hacer reventar de un pinchazo. Sin embargo, vale la pena recordar que uno de los primeros actos del pueblo británico cuando subió al poder después de la "Reform Bill" fue fijarse a sí mismo un impuesto de veinte millones de libras —suma muy cuantiosa en aquellos tiempos— para manumitir a todos los esclavos del Imperio británico.

En cuanto al pretendido embrollo mental inglés, la llamada *muddle-headedness*, parece una cualidad que es netamente todo lo contrario de lo griego. Pero ¿no significa únicamente que tardamos en tomar una decisión, que evitamos ser tajantes y que, al igual que los griegos, toleramos en medida extraordinaria las opiniones diferentes? En Francia, los políticos de ideas contrapuestas rara vez se ponen a charlar unos con otros, si bien compensan tal reserva haciendo a menudo las más tremebundas afirmaciones unos sobre otros. En Alemania y Rusia, los que ocupan el poder condenan a los que no lo ocupan a un silencio absoluto, bajo pena de tortura o de muerte. En Inglaterra, como en la antigua *ecclesia* ateniense, ὁ βουλόμενος ἀνίσταται, "todo el que quiere se pone en pie" y se da por sentado que la gente escucha los argumentos de sus oponentes. En Atenas, según nos dicen nuestras autoridades antiguas, el deseo de oir a las dos partes en toda cuestión llegaba a ser una verdadera afición, afición que se manifestó en el gran desarrollo del teatro y en la invención del diálogo filosófico. En la tragedia griega no hay simples villanos, como abundan en el teatro isabelino; todos los personajes tienen su caso que exponer, su punto de vista que defender, que es inteligible; y, análogamente, en los diálogos filosóficos no hay ningún punto de vista que sea bobo sin más ni más, ni tampoco ninguno que sea tan absolutamente equivocado como para

no ser digno de ser escuchado. A Platón, el más característico de los filósofos griegos, no le agrada nunca afirmar su propia doctrina sin procurar primero comprender el punto de vista que considera falso [5].

En los asuntos públicos parece manifestarse un espíritu de la misma especie. Cuando vemos la frecuencia con que en Inglaterra los adversarios políticos están unidos por lazos de amistad personal, que se reúnen a cenar juntos y discutir, recordamos aquel famoso banquete celebrado en la antigua Atenas en que Aristófanes, el poeta cómico, estuvo con Sócrates sentado a la mesa de un amigo conversando hasta las primeras horas de la mañana sobre la naturaleza del amor..., Aristófanes, al que en cuestiones públicas se le tenía por el enemigo más peligroso de Sócrates. Sí; en nuestra isla y en tiempo de paz, los británicos, a pesar de enormes diferencias externas, somos muy griegos en nuestro modo de ser.

En tiempo de guerra nos acercamos todavía más a los griegos, lo cual es inevitable. La guerra tiende a borrar las diferencias entre las personas y las naciones; cuando miles y millones de personas tratan de matarle a uno, todos los demás intereses ceden ante el esfuerzo único por sobrevivir. Tal esfuerzo une al hombre civilizado y al salvaje. Con todo, aun en medio de esa general nivelación, los griegos parecen estar más próximos a nosotros en muchos aspectos que a otras naciones en guerra. Leer la guerra de Atenas contra Filipo de Macedonia nos resulta hoy bastante siniestro. Las *Filípicas* de Demóstenes, pronunciadas en vano ante una Asamblea morosa e ilusa, hacen pensar constantemente en los discursos de Mr. Churchill sobre las "Arms and the League", las armas y la coalición, que durante tanto tiempo no fueron capaces de poner en acción a los gobiernos de Baldwin y Chamberlain. La Asamblea ateniense detestaba evidentemente la idea de meterse en guerra, igual que nuestro Parlamento, y permitió que esa laudable aversión le cerrara los ojos ante hechos importantes y le hiciera olvidar molestos deberes. Por otra parte, fuera por el soborno o por la adulación o por la simple añagaza o por otros procedimientos, Filipo se había atraído a un valioso grupo de partidarios en Atenas, probablemente muchos de ellos honrados y, por lo mismo, tanto más influyentes. La mayor parte de la Asamblea opinaba que no había necesidad de precipitar al país en la guerra.

5 Cf. supra, "El helenismo", pág. 23.

Los procedimientos y principios de Filipo podían no ser lo que la mayoría de los atenienses aprobaban, pero la realidad era que no le había hecho la guerra a Atenas. No había atacado ningún interés ateniense propiamente dicho. Era cierto que se había posesionado de un Estado tras otro, pero en general lo había hecho con amenazas y con la diplomacia, no con la guerra. En todos aquellos Estados había partidos que estaban a su favor. No cabía duda de que había derrocado democracias, que había sustituido con dictaduras dependientes de Macedonia. Había dividido la Tesalia "según la raza", quebrantando así su poder. Pero nada de esto equivalía a guerra. Filipo había hecho penetrar tropas en algunos Estados. ¿No era esto guerra? No; porque siempre había explicado que las había enviado benévolamente, para proteger al país contra posibles enemigos. Y, después de todo, ¿cómo podía Atenas interponerse? En la mayoría de los países, los jefes del partido contrario a Filipo habían sido encarcelados o molidos a golpes y a veces se les había dado muerte. Tales países no verían con buenos ojos una interferencia ateniense. Era mucho más leal y más prudente tratar de entender a Filipo y apaciguarlo; quizá existía incluso la posibilidad de convencerlo a que se embarcara en una guerra contra su gran vecino de Oriente, el Imperio persa. "Cada uno de los Estados", clamaba Demóstenes, "se felicita de estar a salvo mientras Filipo destruye a su vecino. No se dan cuenta de que es preciso que se unan para la seguridad común, de que su única posibilidad de seguridad es unirse y de que mientras tanto él va haciéndose cada más fuerte hasta que acabará por ser irresistible." Al ser acusado de buscar la guerra, Filipo había dicho: "Yo estoy en paz con todos los que me escuchan." ¿Debe Atenas aceptar esa pretensión: que sólo se puede tener paz con la obediencia? "Ni toda la Hélade ni todo el resto del mundo bastarán para satisfacer la ambición de ese hombre", grita Demóstenes. "Ha proclamado su desprecio por la religión y por la justicia entre las naciones. Haga lo que haga el resto de la Hélade", termina diciendo, "al menos nosotros lucharemos por la libertad." Y así, al fin, cuando ya era demasiado tarde, Atenas se aprestó a hacer la guerra y fue derrotada. No había entonces un arsenal norteamericano que restableciera el equilibrio de la balanza en favor de la democracia.

Podría señalarse asimismo la anterior guerra reñida en el siglo V entre Atenas y Esparta, cada una con sus respectivos aliados, acerca

de la cual poseemos tan abundantes testimonios de primera mano en Tucídides y en Aristófanes. Igual que en 1914 o que en 1939, una rica potencia naval democrática con un imperio marítimo, llena de interés por todas las formas de vida social, artística e intelectual se vio enfrentada con una potencia continental militarista y reaccionaria que había sacrificado la mayor parte de su anterior cultura en aras de la eficacia sólida en la guerra. A grandes rasgos la semejanza es evidente y lleva a un parecido en el detalle que a veces es sobrecogedor. En una ocasión, por ejemplo, los espartanos, burlado su bloqueo por el dominio ateniense del mar, decidieron hundir sin miramientos cualquier barco que encontraran a flote, fuera de la nacionalidad que fuera [6]. Es evidente que la "campaña submarina sin restricciones" del almirante Tirpitz no fue toda invención suya.

La Guerra del Peloponeso, como se la llama, puso de manifiesto muchos de los horrores y casi todos los inconvenientes que suelen darse en tiempos de guerra, pero lo que le da un aire particularmente familiar para nosotros es la circunstancia de que oigamos hablar de ella en no menos de once comedias contemporáneas. Aristófanes la pasó desde el principio hasta el fin y nos hace ver cómo la tomaron los atenienses: con humorismo en abundancia, al parecer con mucho refunfuñeo jovial y casi sin odio, o sea en realidad muy al estilo de la gente de Londres. El propio Aristófanes estaba en contra de la guerra desde el primer momento; detesta a los agitadores, sean de donde fueren, pero, naturalmente, a los que más ataca es a los agitadores atenienses. Hay bromas y chistes constantes sobre varias penalidades de la guerra, sobre la escasez de comida, sobre las prohibiciones de comercio que cerraban todos los mercados. El protagonista de una comedia se las ingenia, gracias a la ayuda divina, para establecer la paz y la libertad de comercio para él y su familia mientras el resto del mundo está en guerra. Recibe a un mercader de Beocia, aquel país de abundancia y feliz que no ha sido invadido ni bloqueado, hombre que llega cargado de toda clase de caza: "patos, chovas, francolines, negretas, reyezuelos, somorgujos, gansos, liebres, topos, erizos, comadrejas, tejones, martas, nutrias y —lujo increíble— anguilas de Copais" [7].

6 Tucíd., II, 67.

7 *Acarn.*, 870 ss., 910 ss.; *Avispas*, 250 ss.

Carne no muy apetitosa en la mayor parte de los casos, pero cuando no hay otra cosa que comer no cabe duda de que nutrias y zorras son bastante gustosas; y la lista termina con un verdadero lujo: anguilas del lago de Copais. La vista de aquella amada anguila provoca una explosión de entusiasmo lírico. ¿Cómo podrá pagar Atenas tales tesoros? No tiene ningún producto agrícola que no sea más abundante en Beocia; sin embargo, sí posee un artículo manufacturado que en Beocia resultará exótico, mientras en Atenas es más corriente que el andar a pie: ¡un delator a sueldo! Cogen a uno de éstos, pequeño, pero garantizado en cuanto a estar lleno de vicios, y lo expiden a Beocia cabeza abajo con un letrero que dice "Frágil". En otra comedia, un adversario de Cleón, a fin de interrumpir un debate en la Asamblea, anuncia que se ha divisado un banco de sardinas cerca de la costa del Pireo. En una ciudad medio muerta de hambre, esto representa una noticia más emocionante que un parte del frente. La asamblea en pleno sale precipitadamente hacia el puerto dejando que el Ministro de la Guerra siga discurseando ante los escaños vacíos. Hasta el hambre puede ser objeto de broma, pero que a veces deja ver una vislumbre de tragedia. En una comedia aparece un chiquillo al que hay que darle un premio. Su padre le promete un buen juego de tabas. Pero el chico no tiene tantas ganas de jugar; lo que quiere es comer. ¿No podrían darle higos? "¡Qué tontería!", dice el padre. "¿Con qué voy a comprar yo higos? Lo único que tengo es el jornal para comprar pan y leña para nosotros tres"; y el niño se echa a llorar. Pero el hambre llegaba a honduras más torvas. Mégara pasaba verdadera hambre, y la pasaba a causa de la política seguida a propósito por Atenas. Aristófanes tiene una escena en que un labrador de Mégara trata de vender a sus dos hijas en un saco aparentando que son cerdos; pura farsa, por supuesto, pero farsa con lágrimas de compasión en los ojos. La escena termina dándoles a todos una buena comida, ¡la comida que todos podrían tener de no ser por esta estúpida guerra! La leña también era un problema constante. El aceite constituía un artículo inestimable, todas y cada una de sus gotas; la madera resultaba muy difícil de comprar. Hay un personaje que viendo todo un saco de carbón sale corriendo a abrazarlo como si fuera la mujer amada. Aparte de esto, las deudas y las pocas ganas de pagarlas y lo que nosotros llamaríamos un cheque al descubierto eran objeto de broma general, y casi más

general era, como antes insinué, el engorro de los informadores. Aunque no tenían automóviles ni había oscurecimientos, parece que se daban innumerables maneras de infringir pequeñas disposiciones haciendo que le multaran a uno. Y huelga decir que hubo también la evacuación de los lugares de peligro y la pavorosa aglomeración en la ciudad de Atenas, con refugiados que acampaban en el más pequeño trozo de terreno al aire libre y que dormían en todas las cuevas o cabañas o garitas de centinela o bodegas. Las autoridades temían que provocaría una epidemia, y claro que la provocó: produjo la gran peste, y he de confesar que a este respecto no encuentro ningún chiste en la comedia.

Aristófanes era adversario audaz y decidido de la guerra. Es asombroso que se atreviera a hablar en contra de ella con tanta libertad, y todavía más que, con excepción de un encontronazo violento con Cleón, se lo permitieran. Al hombre normal, la guerra le inspira, creo yo, sentimientos encontrados: odia la guerra, pero admira al soldado. Es insensato y brutal que los hombres gasten todas sus fuerzas en matarse y hacerse daño unos a los otros, pero es algo espléndido arrostrar heridas y la muerte por el propio país. Los griegos sentían sin duda las dos cosas. Eran indudablemente muy buenos soldados. No sin motivo "Maratón se ha convertido en palabra mágica", y las Termópilas, la batalla perdida, en un concepto de magia más intensa todavía. Más adelante, los griegos fueron lo más granado de los mercenarios profesionales del Mediterráneo. Luchaban como luchan ahora sus descendientes, con la misma destreza y con el mismo heroismo. En este aspecto también presentan semejanza los atenienses con nuestras democracias occidentales modernas. Los pueblos salvajes a menudo combaten bien, como los maoríes y los zulúes y, desde luego, los nazis, que se hacen salvajes a propósito. Pero a los salvajes les gusta la guerra y viven para ella, como los espartanos. Los griegos en conjunto honraban al soldado, pero odiaban la guerra. Amaban la belleza y la libertad y el saber y el eterno esfuerzo por construir "una vida buena", y la guerra es la negación de todas estas cosas. Hasta en Homero, Ares, el dios de la guerra, es odiado y despreciado por el resto de los olímpicos; es el único que tiene algo de cobarde y de bravucón. El más antiguo de los tres trágicos, Esquilo, que luchó en Maratón, había visto con sus propios ojos algunas conquistas salvajes y eleva el siguiente ruego: "¡Que nunca

sea yo saqueador de ciudades" —empleando el especial título honorífico de πτολίπορθος que se reservaba a la gloria militar en su forma más alta y cruel— "ni cautivo en manos de un conquistador!"[8]. Eurípides, el último de todos ellos, nos ha dejado en sus *Troyanas* un drama que es quizá la más trágica denuncia de la guerra en la literatura europea, de la guerra cuando la lucha ha terminado y ya no queda más que esperar y pensar. Como los de la *Commonwealth* británica libramos hoy nuestra gran batalla, bien pudiéramos adoptar por uno de nuestros lemas las palabras de Aristóteles: "Hacemos la guerra para poder vivir en paz", y agregarle el grito de guerra que hoy emplean los actuales ejércitos griegos: "Por la victoria de todos los hombres."

La guerra era feroz en los tiempos antiguos porque la vida misma era dura. Cerca de la zona civilizada de la Grecia antigua se extendían vastos trechos de barbarie y detrás, próxima a ella, yacía el recuerdo de la Edad Heroica o de los Tiempos Revueltos, en que la vieja civilización minoica centrada en Creta fue destruida por nómadas invasores y piratas. ¡Qué expresiva es la existencia de un viejo proverbio como el que dice: "Tonto el que mata al padre y respeta a los hijos!" Es testimonio de una época en que la venganza de sangre era la única ley. Incluso en la cumbre de la civilización ateniense, el prolongado esfuerzo de la guerra del Peloponeso condujo a represalias salvajes y a atrocidades disfrazadas de precauciones. No debemos olvidar que probablemente nuestros documentos inducen a error, es decir, que los hechos son ciertos, pero las proporciones no son las justas. La historia, como nos advierte Gibbon, es en su mayor parte la crónica de "los crímenes, calamidades y desatinos de la humanidad". Cuando no hay delitos, ni catástrofes, ni insensatez que registrar, la Musa, en la mayoría de los casos, pierde el interés. Al igual que un periódico moderno, la historia consigna lo que es excepcional, la infracción de la costumbre, lo que escandaliza, y con ello da a las cosas proporciones falsas.

Lo que es característico de Grecia no es la infracción ocasional, sino la Ley, el Νόμος, la Moderación, la Σωφροσύνη; las infracciones de éstas son un delito. Por ejemplo, después de la conquista de Platea, los espartanos dieron muerte a los prisioneros de guerra con el argu-

[8] *Ag.*, 472.

mento, al parecer, de que al ponerse del lado de Atenas contra Tebas habían cometido alta traición contra su nativa Beocia. Pero Grecia entera se escandalizó. La reclamación de los de Platea es sencilla: "Nosotros nos rendimos, y es ley general griega que al que se rinde no hay que darle muerte" (Tucíd., III, 58 ss.). El incidente ilustra la desmoralización que Tucídides comenta en III, 82 ss. En los *Heráclidas* [9] de Eurípides, Alcmena, profundamente agraviada, propone que se mate al cruel enemigo de sus hijos, Euristeo, pero se le prohibe inmediatamente. Va contra la ley de Atenas. "Pero ¿no matan ellos a sus enemigos?" "A ninguno de los que han cogido vivos en el combate." Cuando la vieja reina, enfurecida, sigue empeñándose en ello, la contestación es tajante: "Ninguno de los que viven matará a este prisionero." Hay en Diodoro XIII, 28 un pasaje que es interesante. El siracusano Nicolao defiende la causa de los prisioneros atenienses. Expone la ley de la Hélade para luego decir: "Pero, diréis vosotros, en realidad, algunos griegos han matado a sus prisioneros en ciertas ocasiones. ¿Y qué? Si por ello se les alaba, bueno: imitémoslos. Pero si vosotros mismos sois los primeros en condenarlos, no podéis hacer otro tanto."

Con no menor rigor estaba prohibido maltratar a un cadáver o inferir injurias a un enemigo caído. El famoso verso de Ulises en *La Odisea* que dice [10] "Muertos están ya y no es piadoso mostrar esa alegría por su muerte" fue expresión de su negativa a regocijarse por la muerte de enemigos que le habían inferido agravios indelebles; y ello representa el sentir predominante en la Grecia clásica. Recuérdese el tono que se emplea en los *Persas* de Esquilo hacia un valeroso enemigo vencido: de intenso alivio y gratitud, pero ni una palabra injuriosa; o bien la extraña escena en la *Electra* [11] de Eurípides en que se hace aparecer el cuerpo muerto de Egisto y aquella heroína enfermiza, amargada por largos años de sufrimiento, ansía hacer la cosa prohibida, νεκροὺς ὑβρίζειν, ultrajar a los muertos. No hay nadie que se lo impida; ella trata de proferir los ultrajes, pero ve que no es capaz.

[9] 960 ss.
[10] XXII, 412.
[11] 900 ss.

No se puede por menos de confrontar esta actitud con la costumbre del triunfo romano, en el cual, en medio de todos los signos de gloria y exultación posibles, se arrastraba a los prisioneros encadenados detrás del carro del vencedor hasta la colina del Capitolio desde la cual se llevaba a los jefes a la cárcel de Mamertino, donde se los estrangulaba [12]. Más feroz todavía es la costumbre hebrea. A Saúl se le negó la realeza por no haber matado al cautivo Agag; Samuel subsanó la omisión a sangre fría [13]. David, después de tomar a Moab, mató a dos de cada tres prisioneros; después de conquistar Ammon puso a los "habitantes... a las sierras, a los trillos herrados, a las hachas, a los molinos y a los hornos de ladrillos" [14]. En cuanto a la práctica seguida por los asirios con sus prisioneros de guerra, no hay más que echar una ojeada a las largas filas de bajorrelieves que se conservan en el Museo Británico y ver lo que sobre ellos se dice en la guía. Una de las descripciones dice así: "Tropas de prisioneros, pilas de cabezas, tormentos, etc." En otras se lee: "Operaciones militares relacionadas con un asedio, empalamiento de prisioneros, etc."; "los sacrificadores de los prisioneros ofreciendo cabezas de decapitados a los músicos y arqueros"; "Asurbanipal recibiendo a los embajadores armenios; los oficiales les señalan los tormentos infligidos a los prisioneros elamitas". Los testimonios egipcios son menos feroces, pero en ningún caso se acercan a la humanidad de los griegos.

Más significativo todavía de un sentido moral muy superior al que era corriente en la Antigüedad o en la Edad Media era la costumbre griega de marcar el lugar de una victoria con un trofeo y nada más. Un trofeo era una simple cruz de madera en la que se colocaba una armadura completa del vencido; y por la ley griega había de ser de madera solamente, y no de piedra ni de metal; nunca había de ser reparado por el vencedor ni derribado por el vencido. Lo único que había que hacer era dejar que fuera cayéndose en pedazos hasta desaparecer, como iba desvaneciéndose el recuerdo de la vieja contienda. La razón se da en varios pasajes. "Es la ley", dice Nicolao en Diodoro, "levantar trofeos que no sean de piedra, sino

12 Cf. supra, "El helenismo", pág. 15.

13 1 Sam. XV.

14 2 Sam. VIII, 2, XII, 31, I Crón., XX, 3.

de trozos corrientes de madera. Es bueno conservar siempre la buena voluntad que sentimos para con nuestros amigos, pero dejar que muera nuestro odio a nuestros adversarios" [15]. Plutarco expone la razón por la que de todas las ofrendas a los dioses sólo los trofeos no se reparaban nunca. "Sería denigrante y malévolo que los hombres reparásemos y renovásemos los monumentos del odio hacia nuestros enemigos cuando el tiempo los va borrando" [16]. En Cicerón se encuentra la historia de que los tebanos, después de la victoria de Leuctra sobre los espartanos, erigieron un trofeo de bronce y fueron acusados ante el Consejo anfictiónico de quebrantar la ley levantando *aeternum inimicitiarum monumentum* [17]. Probablemente el juicio es ficticio, pero la historieta demuestra que la ley se reconocía.

La esencial humanidad o sensibilidad moral de la civilización helénica la pone de manifiesto otra prueba crucial. Cuando las luchas de gladiadores, que ya constituían la gran delicia de la chusma romana, empezaron a extenderse por las ciudades del Imperio, sólo encontraron resistencia en Grecia. Despreciada por Cicerón, reprobada por Séneca como muestra de *morum perversitas*, esta odiosa forma de entretenimiento se propagó como el fuego entre la hez de las poblaciones sometidas y entre los magistrados que querían imitar a Roma. Antíoco Epifanes, por ejemplo, introdujo en Siria las luchas, las *munera*, como se las llamaba, pero vio que su pueblo detestaba el derramamiento de sangre. Sin embargo, poco a poco consiguió que adoptaran una actitud más viril y romana haciendo primero que se suspendieran las luchas en cuanto empezaban a sangrar las primeras heridas y luego dejando que se continuara hasta la muerte de los gladiadores. En Corinto sí lograron arraigar. En Atenas se presentó una propuesta para celebrarlas, pero Demonacte el Cínico formuló una enmienda en el sentido de que antes de admitir a los gladiadores "se derribara el altar de la Piedad en el ágora" [18]. Bastó esto para liquidar la cuestión. Las referencias a las *munera*, no ya en los filósofos, sino también en escritores como Plutarco y Luciano, tienen todas el mismo tono. Todo eso es θηριῶδες καὶ δεινῶς σκαίον, "bestial

15 Diod., XIII, 24.

16 *Aet. Rom.*, 37.

17 *De Invent.*, XXIII.

18 Luciano, *Demonax*, 57. Plutarco, *Praecepta Reipublicae Gerendae*, *passim*.

y horriblemente perverso". Los magistrados que proporcionan estos espectáculos δημαγωγοῦσι μᾶλλον δὲ δημοκοποῦσι, "son demagogos o más bien embaucadores del pueblo"; "tales cosas son como los trucos de una prostituta para seducir al populacho". "Echadlas de la ciudad", dice Plutarco, "o, si eso no es posible, esquivadlas, y luchad contra el populacho que las reclama." Es triste exponente de los gustos que crecen como las malas hierbas en la naturaleza humana no regenerada ver cómo los espectáculos que sólo consisten en derramamiento de sangre y torturas —luchas, ejecuciones, tormento de herejes, autos de fe— casi siempre han atraído a muchedumbres de espectadores; casi siempre, pero no en la Grecia clásica. El humanitarismo o, como ellos lo llamaban, τὸ φιλάνθρωπον, el amor a la humanidad, es siempre característica cardinal del helenismo.

Si se busca la causa de esta humanidad, vale la pena observar que los griegos mismos la relacionaban con la libertad de sus instituciones. Los castigos crueles, las decapitaciones, las mutilaciones, las torturas son cosas de países bárbaros, sobre todo del Oriente tiranizado por déspotas. En las *Euménides* de Esquilo [19], Apolo expulsa de su templo a las furias y las envía a tierras bárbaras:

No será este suelo asilo de vuestros pies.
¿No hay reinos donde la Ley sobre su trono quita del tronco la cabeza en vivo,
Donde sangran los prisioneros por los ojos que les han saltado?
Hay en ellos niños reventada la semilla de la virilidad, pies mutilados y manos cercenadas, y lapidaciones,
Y un gemido que resuena por todo el país
De hombres empalados hasta morir.

Y parece cierto que existe una relación concreta entre el despotismo y la crueldad, como existe entre la libertad y el respeto a la persona humana. Una de las diferencias más evidentes entre la civilización helénica y las demás grandes civilizaciones de la Antigüedad es que en Grecia no había Gran Rey divino, como lo había en los imperios babilónico y egipcio e incluso en el romano. Por una parte, las ciudades-estados griegas eran todas de pequeñas proporciones y estaban

19 185 ss.

rodeadas por vecinas de importancia más o menos igual a la suya. Por otra, como he dicho en otro lugar, a los potentados griegos siempre se les advierte con dureza —y casi con monotonía, a nuestro modo de ver— que no son dioses y que si creen serlo lo sentirán. La ley está siempre por encima de ellos. Los dioses tienen celos cuando los mortales se hacen demasiado orgullosos, y la *hybris* descarga su castigo seguro. Es significativo que incluso en el helenismo un tanto degradado que se extiende por Asia bajo el imperio de los seléucidas se estableciera una aguda diferencia entre las ciudades, que tenían ley griega, con autonomía en los asuntos municipales y libertad personal del individuo, y el campo, que vivía en la tradición oriental.

Así como no había rey divino, tampoco había sistema religioso dominador y autoritario. El fanatismo religioso era completamente desconocido, y tal fanatismo quizá constituya, después del despotismo, la más peligrosa fuente de inhumanidad del hombre para con el hombre. No había ortodoxia, cuerpo uniforme de tabúes y normas de conducta como lo encontramos, por ejemplo, en el Levítico o en las leyes de Hammurabi y como normalmente se encuentra en casi todas las tribus primitivas. A medida que Grecia iba convirtiéndose cada vez más en una unidad consciente fue desarrollándose una cierta piedad adogmática bastante uniforme, que podía enderezarse hacia los grandes olímpicos o bien a alguna divinidad local o a algún determinado Curador o Salvador por el que el individuo optara o simplemente a "Dios" o a "lo divino", sin nombre y sin definición. Toda pequeña comunidad heredó sus propios dioses; si se hacía un viaje a países extraños, convenía atender algo a los dioses del lugar y observar las peculiaridades de su culto. Por lo demás, había bastante libertad de opción. No hubo persecuciones hasta haber desaparecido hacía ya tiempo el ambiente de la Grecia clásica. Los individuos tenían incluso libertad para rechazar las leyes canónicas, como Hecateo [20], que empezaba su historia diciendo: "Escribo lo que me parece ser cierto, pues las leyendas de los griegos son contradictorias y absurdas" (πολλοὶ καὶ γελοῖοι), como Jenófanes, el *rhapsôdos* filósofo, que rechazó todos los dioses antropomórficos y sus aventuras demasiado humanas observando que si los bueyes o los leones tuvieran dioses, probablemente los representarían en forma de bueyes o de

[20] Cf. supra, "El helenismo", pág. 15.

leones. El espíritu de descubrimiento, la búsqueda de la verdad, era un sentimiento más fuerte y una fuerza más eficaz que el miedo que teme los supuestos efectos de la heterodoxia o la estrechez que no puede soportar la contradicción.

He estado hablando cerca de una hora mencionando punto tras punto lo que me parecía interesante o característico de esa pequeña isla esplendente de logros humanos que llamamos helenismo. Sin embargo, parece que no he dicho nada de las cualidades y obras que principalmente han hecho la fama de la Grecia antigua y que dejaron la más profunda impronta en el mundo. Para muchos estudiosos, lo que la Grecia antigua significa realmente es el arte griego. Piensan en los constructores del Partenón y del Erecteo, en los bajorrelieves de Olimpia, en esos mármoles inestimables traídos por Lord Elgin al Museo Británico y que ahora esperan, ocultos bajo pilas de sacos de arena, a los bombarderos que vienen y van. La mayoría de mis colegas de Oxford piensan sobre todo en la filosofía griega, en Platón y en Aristóteles, esos tesoros de pensamiento luminoso todavía no agotados; en Epicteto y en Marco y en Epicuro, que aún sirven de guía en la vida. Por mi parte, Grecia significa para mí principalmente la poesía griega, en toda su variada amplitud: Homero, Eurípides, Esquilo, Aristófanes, Safo y todas aquellas grandes figuras que los acompañaban, desaparecidas hace tanto tiempo, cuyas palabras tienen aún el mágico secreto de la belleza. Recuerdo que hace unos veinte o treinta años estudiaba yo en la Biblioteca Laurenciana de Florencia un manuscrito semiborrado y difícil de leer y trabajoso, hasta que de pronto capté las palabras con que se abre una hermosa composición lírica que yo sabía hacía mucho: *Αὔρα ποντιάς αὔρα*, "Viento, viento de alta mar...", y entonces los muros de la Biblioteca parecieron desvanecerse y aquel poeta, muerto hacía dos mil años, me habló directamente al corazón.

No he dicho nada o casi nada de todos estos aspectos de la cultura griega, los aspectos que son los más vivos y los que más mueven la imaginación. He preferido detenerme en otros que son menos conocidos. Lo que me proponía —huelga advertirlo— no era dar una descripción completa de la vida ateniense antigua —tarea muy superior a mis fuerzas—, sino llamar la atención sobre algunas semejanzas entre la Grecia antigua y la moderna actitud inglesa ante la vida, semejanzas que se deben, de un lado, a nuestro tradicional estudio de

las letras griegas y, de otro, a hechos geográficos e históricos. No cabe duda de que las diferencias son mayores que las semejanzas y que en todo caso es aventurado interpretar con confianza los testimonios fragmentarios acerca de la antigua Grecia o incluso de Atenas que han llegado hasta nosotros. La imagen que uno se forja es muy incompleta. Se nos crea una impresión de condiciones externas rudas y casi primitivas, de una belleza que todo lo penetra, de asombrosa capacidad intelectual y de energía espiritual sin parangón, pero tal impresión está también rodeada por grandes silencios y espacios vacíos que uno colma recurriendo a su propia imaginación mediante la conjetura y la analogía histórica. No me cabe duda de que en mi propio cuadro mental puede haber un elemento de ilusión, de esa especie de ilusión que es inseparable del amor y que a veces revela una verdad que sólo el amor es capaz de ver.

XI. — LETRAS HUMANAS Y CIVILIZACIÓN

Los clásicos griegos y latinos, que durante diez años memorables ayudé a enseñar en esta Universidad, deben a una larga tradición histórica el puesto que ocupan en la educación moderna. Durante muchos siglos, el latín constituyó una verdadera necesidad para los hombres instruidos. No sólo se escribían en latín la mayoría de las obras serias, sino que el latín era la lengua común para el trato cotidiano entre la gente culta de toda Europa. En este sentido ha subsistido bastante más tiempo de lo que nos percatamos la mayoría de nosotros. Un tío mío que fue corresponsal de guerra en la insurrección polaca de 1863 pudo comprobar que el latín resultaba la lengua más conveniente para entenderse y lo único que le confundió un poco fue el absoluto desprecio de la cantidad por parte de los polacos. (Un polaco al que le hizo un comentario al respecto contestó, si se me permite emplear una fonética bárbara: "Ego Pollŏnus et nos Pollŏni non curămus de quantittăte syllabbărum.") Hay sacerdotes católicos que todavía hablan latín con soltura, y en la Asamblea General de la Sociedad de las Naciones he podido notar que mientras una cita de Shakespeare o de Dickens no conduce a nada y una de Racine o de Goethe surte escaso efecto, un verso de Virgilio o un latiguillo de Cicerón son acogidos con el beneplácito más general.

Pero no es de este aspecto de los clásicos del que quiero hablar. A través de los siglos, a raíz de la disgregación del Imperio romano, cuando una tras otra fueron apagándose las luces en nuestro mundo occidental, el latín fue cuidado como una especie de cable de salva-

mento con el que un pueblo disgregado en fragmentos endebles y desordenados podía seguir manteniendo contacto con una civilización grande, rica y bien organizada. Las letras latinas no se estimaban por ser necesarias, sino por ser "humanas", por ser "liberales". El malogrado coronel Casson nos ha recordado que los romanos dejaron a Inglaterra bien surtida de calzadas, pero que después de abandonar el país ya no hubo buenas carreteras hasta el siglo XVIII.

"Humanitas" es un término acuñado por Cicerón para traducir la palabra griega ἀνθρωπότης, "hombre-dad", que a su vez fue acuñada por Posidonio o por otro filósofo. Fue inventada para designar la cualidad esencial por la que el hombre se distingue de lo que arrogantemente llama "las bestias" o, con un adarme más de cortesía, "los animales inferiores". El hombre que se muere de hambre o que es presa del terror o que está entregado a la lucha por la vida se distingue muy poco de éstos. Es una bestia como otra cualquiera, una bestia gregaria, por supuesto, de modo que, dentro de su grupo, la lucha se suprime o se atenúa mucho, pero en esto no difiere de los demás animales gregarios. Sólo a medida que se va civilizando empieza a ir formándose su "hombre-dad", su "humanidad". Y la civilización, como nos ha enseñado el Prof. Toynbee, es el proceso en virtud del cual un grupo o sociedad se eleva por encima de la lucha por la vida y llega a dominar su medio ambiente. Antes de la civilización, el grupo está absorto en la lucha, con miedo a sus enemigos, con miedo a morir de hambre, falto de reservas, de abundancia de riqueza o de energía o de tiempo. La civilización le procura esa sobra o reserva. Para los griegos, la civilización da comienzo cuando los hombres viven en una *polis,* y en un principio una *polis* es simplemente —si no estoy equivocado— una circunvalación. Dentro de la muralla circular empieza a estar seguro; al menos por el momento sus enemigos no pueden alcanzarlo; puede esperar y pensar; puede almacenar sus bienes, dispone de ocio, y por primera vez puede empezar a hacer lo que quiera hacer y no simplemente lo que tenga que hacer para vivir. Los griegos gustaban de distinguir entre τὸ ἀναγκαῖον, lo "necesario", lo que hay que hacer porque se está obligado a hacerlo, y τὸ καλόν, "lo bello", como torpemente lo traducimos, la cosa que tiene buena traza, que se desea por ella misma. En una sociedad civilizada, el hombre tiene libertad para hacer la vida que realmente desee hacer; puede vivir una vida más libre, más noble y

más generosa, ahora que ya no está agobiado por la pobreza u oprimido por el miedo. Puede dedicarse al saber y a la ciencia, puede tratar de resolver los enigmas primordiales de la vida y elevarse en la filosofía o la religión; puede crear objetos de belleza, puede hacer versos y libros. Y haciendo todas estas cosas, su ἀνθρωπότης, su *humanitas,* resalta más clara e inconfundible. Gasta su tiempo en estudios de "humanidades".

Se comprende por qué se llaman humanidades, pero ¿por qué son estudios "liberales"? En buena parte, por la misma razón. *Liberalis* es sencillamente el adjetivo de *liber,* el hombre libre. Cuando está bien encauzada y no va por mal camino, la civilización deja al hombre en libertad de hacer la vida que de verdad quiera vivir, de ocuparse de las cosas que realmente le interesan y no simplemente de las que otras personas le obligan a hacer o le pagan para que haga.

Ahora bien, si echamos una ojeada retrospectiva a los siglos XVII o XVIII, encontraremos que los hombres doctos de aquellos tiempos hicieron intentos más o menos afortunados de abarcar la totalidad del saber liberal. Newton, matemático y astrónomo, escribió sobre cuestiones teológicas y se estudió su Nuevo Testamento en griego. Musgrave, el editor de Eurípides, era doctor en medicina. Aún a finales del siglo XIX, aunque iba abriéndose una gran laguna entre las letras y las ciencias físicas, hombres como Macaulay o Gladstone poseían, casi como cosa completamente natural, conocimientos tan variados y amplios que en comparación con ellos nuestros sabios resultan especialistas de vía estrecha. Hay excepciones: el Prof. Toynbee, en su gran *Estudio de la Historia,* empieza al viejo estilo partiendo de un amplio y minucioso conocimiento de las literaturas griega y latina, y luego va extendiendo cada vez más sus redes hasta que todos los hechos y pensamientos del hombre documentados en los últimos cinco mil años entran en su campo de estudio. También Bergson, poseedor de un conocimiento muy amplio de la literatura, se mantenía al tanto del desarrollo de todas las ciencias. Pero, en la mayoría de los casos, nuestros conocimientos se han acrecentado tan enormemente, que nuestros sabios se ven obligados a especializarse; lo cual plantea un problema en cuanto a las humanidades. Ser un simple especialista, saber todo lo que hay que saber de una determinada parte de la filología o de una rama de la economía o de la química o de la física y no tener otros intereses, no constituye una formación liberal. Por

otro lado, es imposible que nadie abarque todo el campo del saber. Yo creo que existe una solución práctica aproximada de la dificultad, que consiste en tratar de saber una materia bien, de verdad —la amplitud de la materia dependerá del gusto o de la capacidad del individuo— y luego, reconociendo los límites de nuestro propio saber, mantener alertas la simpatía y la inteligencia para las cosas que se mueven en esa esfera de amplitud mucho mayor en la que uno no puede hacer más que escuchar. Casi cualquier materia podrá servir de núcleo, pero no cabe duda de que las distintas disciplinas difieren mucho en fecundidad. ¿Qué decir, pues, de nuestra disciplina desde este punto de vista, como núcleo o foco de *liberalitas*, de *humanitas*?

Ustedes y yo pertenecemos a una gran civilización, que en el espacio abarca la mayor parte de Europa, América y Australia y partes de África, y que en el tiempo va desde unos oscuros comienzos con las invasiones bárbaras que destruyeron el Imperio romano hasta una fecha futura desconocida, quizá muy lejana, quizá inminente. Pero, históricamente, la característica más pronunciada de esta civilización es descender de otra: de la civilización helénica o grecorromana que se extendió desde las incursiones bárbaras que acabaron con la civilización minoica en el siglo XV a. J. C. hasta las que destruyeron el Imperio romano. En el mundo ha habido otras civilizaciones: la china, la índica, la islámica, la mejicana; el Prof. Toynbee cuenta veintidós, pero ninguna está tan estrechamente vinculada con la nuestra como la helénica o grecorromana. Aquella sociedad produjo en vasta escala lo que Aristóteles llama "una vida buena para el hombre"; creó seguridad, derecho, arte, ciencia, filosofía y religión, expresados en una literatura magnífica y muy extensa. Por eso la llamamos civilización, y grande. Cosa más importante todavía: es la nuestra; somos sus hijos y sus discípulos; hemos heredado sus modos de pensamiento en política, en arte, en religión, en literatura. En medio de toda la variedad sin precedentes de contactos mundiales que ahora se nos ofrecen, rara vez podemos escapar del hechizo con que nos ha aprisionado, y, cuando lo conseguimos, las más de las veces nos volvemos incivilizados. Por lo menos yo creo que la mayor parte de la gente estaría de acuerdo en que en cuanto naciones como Rusia y Alemania dieron la espalda de distintos modos a la tradición grecorromana normal de la Europa occidental y volvieron a los supuestos cultos de sus antepasados proto-heroicos, todas fueron más o menos

alejándose de la civilización. Sustituir el imperio de la ley por la voluntad del jefe de un partido; emplear los recursos de la ley principalmente contra los adversarios políticos, no contra los criminales; exterminar —como han predicado y han puesto en práctica los dirigentes de esos gobiernos— a los que por su inteligencia, por su carácter o por su valor podían convertirse en focos de pensamiento en la nación; someter todas las publicaciones y fuentes de información a la censura de la policía secreta para obturar el conocimiento de la verdad importuna y alimentar la fe en el mito propagandístico..., todas esas tendencias no son, como algunos quisieran hacernos creer, ideas brillantes, nuevas, creadoras, sino simplemente volver a hundirse en el fango del que la civilización occidental, basada en su predecesora grecorromana, había sacado a Europa, como algunos de nosotros creíamos, para siempre.

Esta cuestión de la civilización entraña interés palpitante para los que ahora vivimos. Antes de 1914 se podía enviar una carta con seguridad a casi todas las partes del mundo gracias a la Unión Postal Universal, sólidamente establecida. Se podía ir a casi todas partes sin miedo a salteadores y, por supuesto, se iba casi a todas partes sin pasaporte. En 1920 había en Europa un servicio de correos bastante seguro hasta Viena, pero no mucho más allá, si se exceptúan los puertos. Ucrania, una gran parte de Polonia, Rusia y Turquía rara vez podían recibir cartas. Cuando llegaban, si es que llegaban, se había registrado el contenido y, si tenía valor, se había hecho desaparecer. Grandes zonas del país vivían dominados por bandoleros. La ley carecía de fuerza. Todo aquel que cruzaba una frontera era blanco de sospechas y registrado.

La Unión Postal Universal es una buena piedra de toque. En los dominios de la psicología yo pondría otro ejemplo. No hay en una sociedad nada que sea tan tradicional, tan íntimo y característico como su religión. En 1914 se hubiera dicho que dos de las instituciones más estables del mundo eran la Iglesia ortodoxa en Rusia y la religión musulmana en Turquía. Eran contados los que tenían dudas acerca de la solidez de las Iglesias cristianas en Alemania. Pues bien, a la primera la hemos visto venirse abajo como un castillo de naipes; la segunda, avasallada y sometida por militares y políticos; la tercera, tratada con menosprecio y privada de influencia frente a "el Partido". La guerra le ha enseñado a la humanidad una lección peligrosa: la

de que es posible que una nación o un grupo de hombres imponga su voluntad por la fuerza a otros, y que en tal empresa importan poco cosas como la justicia, la moralidad, la verdad; lo que cuenta es tener una ametralladora y estar dispuesto a emplearla. Como dijo el doctor Goebbels: lo que importa no es quién tiene razón, sino quién vence. Nosotros mismos, después de la guerra y en gran parte a causa de la guerra, nos acercamos lo bastante a un verdadero derrumbamiento de civilización para poder ver el abismo que se abría más allá del precipicio. Quizá sea aún incierto si las fuerzas que dominan el mundo han aprendido o no lo suficiente de esa visión, no ya para desear la paz y el derecho, sino para estar resueltos a mantener la paz y el derecho; pero yo creo —discrepando en esto de varios de mis amigos revolucionarios— que la humanidad en conjunto ha aprendido el valor enorme e inestimable de la civilización construida con siglos de progreso audaz y de aventura espiritual que tan cerca estuvimos de perder o de ver pisoteada.

De aquí viene el interés especial, el interés trágico, diría yo, del estudio de las letras humanas. La historia de esta gran civilización de la que ha salido la nuestra se extiende ante nosotros formando un todo. Es de proporciones que pueden abarcarse, comprende una inmensa variedad de experiencias humanas plasmadas en un pequeño número de libros y documentos, cada uno de los cuales presenta, si se me permite expresarme así, una extraordinaria densidad por centímetro cuadrado. Es un relato de grandes experimentos, sociales y psicológicos, hechos en condiciones algo semejantes a las condiciones con que nosotros nos enfrentamos, pero mucho menos complejas e intrincadas, que plantean problemas que son iguales fundamentalmente a los nuestros, pero siempre con alguna diferencia. Nos da acceso a regiones de mucha grandeza de pensamiento y de esfuerzo espiritual; al despertar, en frase del Rev. Scott Holland, de aquellos "heroísmos muertos" con que "están pavimentados los caminos de nuestra vida civilizada"; a una belleza literaria y artística que muchas generaciones han considerado suprema y que, de todos modos, es única e insustituible.

¿Cuál es el mejor modo de abordar este estudio o de que tratemos de merecer el nombre de filólogo o helenista? El curso de Clásicas de Oxford, en que enseñé durante unos veintiocho años, es bastante buen exponente de la doble tarea que se nos presenta. Durante el

primer año y medio de dicho curso, el universitario estudia las lenguas y lee a los poetas y oradores; durante los dos años y medio siguientes, ya más madurado el espíritu, estudia a los historiadores y filósofos. Cosa bastante natural, lee a los poetas y oradores principalmente por lo que respecta a la forma, y a los historiadores y filósofos por lo que concierne al fondo. Y la peculiaridad de la Escuela de Letras Humanas de Oxford es que al estudiar por su contenido a Herodoto y Tucídides o, quizá todavía más, a Platón y Aristóteles, el universitario también estudia ese contenido mismo valiéndose de todos los medios que se pongan a su alcance. Se obtiene luz sobre la historia por excavaciones recientes o por teorías económicas; sobre la filosofía, por Kant y Bergson y Alexander, y por discusiones con los preceptores o directores de estudios o con los compañeros de curso. En las Universidades escocesas, la gran tradición nacional de Escocia adopta una actitud muy parecida hacia esta labor.

Fácil es ver por qué se hace una división de esta naturaleza. No se puede comprender la civilización a menos que se conozcan las dos lenguas en que se conserva como reliquia; eso es lo que hace tan difícil el curso de clásicas, de lo cual se desprende que la mejor manera de aprender la lengua es sirviéndose de materiales en que, por así decir, la forma sea más importante y el fondo lo sea menos.

Aquí topamos con una de las grandes equivocaciones que los profesores de clásicas hemos tenido propensión a cometer y que a varios estudiantes inteligentes les han llenado de antipatía por los clásicos. Tengo la seguridad de que a muchos de nosotros en la escuela nos enseñaron principalmente a estudiar los pasajes palabra por palabra y a hacer su análisis gramatical; pero haciendo tal cosa no nos preocupábamos mucho de apreciar o de comprender. Por mi parte, recuerdo que, aunque en cierto sentido estimaba las obras de Virgilio y Homero y gocé enormemente con ellas, solía leerlas oración por oración, frase por frase, notando y percibiendo la belleza del lenguaje en el detalle, pero sin conciencia alguna de las grandes unidades de composición o construcción. Yo me sabía de memoria el *Agamenón* años antes de que cayera en preguntarme de qué trataba. Quizá no sea por completo cierto que nos enseñaban a concentrar nuestra atención en el hecho de que Tucídides era "bastante mediocre en gramática" sin notar que era "un gran genio en historia", pero yo me inclinaría a admitir que sí leíamos la literatura antigua, muy al

estilo de Longino o Dionisio de Halicarnaso, simplemente como "idioma" o como bellas letras y nada más.

Recuerdo que me aburrían lo suyo varios oradores griegos e incluso Demóstenes, porque no sé cómo se me hizo considerarlo pura y simple oratoria. Ahora bien, si se trataba de eso, entonces yo exigía retórica, párrafos brillantes, sentimiento o invectivas, las cosas que se encuentran en Burke o en Cicerón, lo que los griegos llamaban ἐπιδεικτικὸς λόγος. Lo que yo quería era cosas como: "Contempsi Catilinae gladios; haud pertimescam tuos." O bien: "En los tenebrosos entresijos de un alma capaz de tales cosas resolvió convertir todo el Carnatic en monumento eterno de venganza..." Y la verdad es que casi nunca se encontraban. Incluso el magnífico final de *De Corona* no está del todo en ese estilo. Los discursos públicos de Demóstenes no son epidícticos; son συμβουλευτικοὶ λόγοι, discursos de buenos consejos, cuyo efecto dependía sin duda en parte de la forma, pero cuyo valor estribaba principalmente en el valor del consejo que daban. La diferencia es fundamental. El discurso epidíctico es un esfuerzo puramente artístico; su objeto es impresionar, entretener, interesar. Es lo que Tucídides llamaría ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα. La segunda *Filípica* de Cicerón puede leerse con gusto como simple *epideixis;* es una espléndida invectiva, que nunca se pronunció en realidad. Las *Filípicas* de Demóstenes sólo empiezan a ponerse interesantes cuando se comprende el problema político de que tratan, cuando se sabe en qué consistía la crisis, qué es lo que estaba en juego y qué líneas de conducta eran posibles. Se puede muy bien admirar la claridad y sencillez de la forma, pero si se quiere llegar a comprenderla hay que leerlo atendiendo a su contenido, a su fondo.

La misma idea se aplica incluso a la poesía. Pongamos por caso el final de la primera *Geórgica:* el relato del asesinato de César, la maldad de la acción, las consiguientes guerras y desórdenes, los prodigios y milagros y, a lo que parecía, el juicio de Dios:

Ergo inter sese paribus concurrere telis
Romanas acies iterum videre Philippi.
Nec fuit indignum superis, bis sanguine nostro
Emathiam et latos Haemi pinguescere campos...

El mundo se precipita hacia el abismo como un carro sin dirección:

et frustra retinacula tendens
Fertur equis auriga, necue audit currus habenas.

Estos versos los aprendí en la escuela, pero su sentido sólo se me reveló de pronto un día, estando de delegado en Ginebra, después de la Gran Guerra, y recordé el apóstrofe de Virgilio a los dioses refiriéndose a Octaviano:

Hunc saltem everso iuvenem succurrere saeclo
Ne prohibite!

No cabe la menor duda; los profesores de clásicas necesitamos la corrección y la aceptamos. Pero hay algo que decir a favor de la otra parte. ¿Hasta dónde nos va a llevar la crítica por estos derroteros? No pocos historiadores de la antigüedad nos dirán que los estudiosos del lenguaje y la literatura hemos leído todas nuestras obras de un modo pueril, externo. Nos dirán que nos desentendamos de todo eso, que no nos preocupemos de las bellas letras y que pensemos únicamente en la historia. Nos invitarán a que leamos a Aristófanes con la única finalidad de fijar varias fechas e incidentes de la Guerra del Peloponeso y de un poco después. Incluso nos pondrán la tarea —bastante desesperada, amén de poco edificante— de leer las grandes tragedias para buscar referencias a la política contemporánea, de rebuscar, por ejemplo, en los pasajes más sublimes de Platón con el simple objeto de encontrar alusiones al roce entre Platón e Isócrates. Pero al llegar a este punto creo que hemos de pararlos y preguntarles qué es lo que de verdad entienden por historia.

Pueden ustedes tener la seguridad de que entenderán, sobre todo, historia política y constitucional. Recuérdese el manual corriente de historia de los de tipo abreviado en que se ha omitido todo lo que es superfluo. Todo lo demás serán, probablemente, los datos esenciales: fechas de reinados, guerras, batallas, tratados, revoluciones y cambios constitucionales. Casi todo será política, aunque en los últimos años la economía ha forzado la entrada en la historia, como en todo lo demás. Casi todo gira en torno al rey, al parlamento, al ejército, la marina y el comercio.

¿Son estas cosas realmente las esenciales? ¿Es éste el saber a que se refería Lord Acton cuando decía del estudio de la historia que es

"un desarrollo continuo, no un recargar la memoria, sino una iluminación del alma"? No. Tales cosas sólo son perchas de que colgar el estudio de la historia, perchas que casi no tienen ni sentido ni valor hasta que se les pone la ropa.

Consideremos, pues, la historia de la palabra "historia". Ἱστορίη en griego significa simplemente búsqueda o indagación [1]. Pitágoras, por ejemplo, la empleaba para designar sus estudios de matemáticas; pero los dos grandes "historiadores" griegos, como los llamamos, son los que ejercieron la influencia decisiva. Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε.. Así es como empieza: "Esta es la exposición de la indagación de Herodoto de Halicarnaso." Es la publicación de su indagación, y él había investigado, durante una vida variada y extraordinariamente inteligente, todo lo que le había interesado. En ella entra todo: geografía, antropología, religiones comparadas, historia política y social en nuestro sentido moderno, biografía y anécdotas sobre individuos, pero todo sirve a su finalidad principal, la finalidad que presta unidad a su maravilloso libro, que es una indagación sobre "las grandes hazañas de los griegos y los persas en la guerra que libraron unos contra otros". Se ha observado con frecuencia que el concepto que Herodoto tenía de la historia es realmente más filosófico que el del historiador mucho más científico que fue Tucídides. La historiografía moderna va apartándose bastante de éste para volver a Herodoto. Pero fue el propio Herodoto, a causa de la especial importancia que concedió a la guerra entre persas y griegos, quien realmente lanzó a la historia por el derrotero que luego había de tomar. Siguiendo esta iniciativa, Tucídides estrecha tajantemente el campo de su historia. Su *historiê* es una historia de la guerra, una historia política y militar en el sentido riguroso de la palabra, y la moda de dos mil años ha seguido sus huellas. Por lo común, historia significa, salvo indicación en contrario, historia política y militar.

¿A qué se debe esto? Sencillamente, a que la gente indaga lo que le interesa y, en conjunto, los hechos de los reyes, los hombres de estado y los ejércitos es lo que más le interesa a la gente, o al menos lo que más le preocupa. Si uno sólo puede llegar a aprender

[1] Cf. supra, "Prolegómenos al estudio de la historia de Grecia", pág. 55.

un poco de la superficie del pasado, eso es probablemente lo más indicado. Pero supóngase que se quiera calar más hondo, supóngase que se quiera no sólo saber, sino también comprender: ¿entonces qué?

La indicación más luminosa con que me he tropezado se halla en la definición antigua no de *historiê,* sino de *grammatikê* (la he citado en mi *Religio Grammatici*). El hombre, el *homo sapiens,* como lo llaman, al encontrar en su experiencia algo, algún fragmento de vida que quería que siguiera viviendo y que no se olvidara, inventó los *grammata* [2]. Hizo raspaduras o trazos —nosotros los llamamos "letras"— en un material duradero, trazos que tenían significado. Le servían para recordar, y en el transcurso del tiempo fueron perfeccionándose y haciéndose lo bastante claros para hacer recordar a otros hombres. Apuntó lo que quería que se supiera o recordara, de modo que mucho después otra persona pudiera leer aquellos *grammata* aparentemente muertos y convertirlos otra vez en *logoi* o habla viva. Si el lector era un buen *grammatikos* de verdad sería capaz de decirlos exactamente cómo el que los había escrito quería que se dijeran. Evocaría el discurso vivo que parecía haber dejado este mundo hacía largo tiempo, permitiendo así que la gente volviera a vivir el fragmento de vida que tanto tiempo antes se había considerado especialmente merecedor de ser conservado. En la segunda parte del *Fausto* se pregunta si alguna vez se le presentará al protagonista un momento de la vida al que pueda decir con plena convicción: *Verweile doch, Du bist so schön,* "No te vayas, ¡eres tan hermoso!" El *grammatikos* no le dice al momento exactamente "No te vayas", pero sí le dice "Vuelve otra vez; ¡eres tan hermoso!". ¿Hermoso? Hermoso o interesante o instructivo o divertido, o que de algún modo apetezca volver a vivir.

Pues bien, ¿no es eso exactamente lo que el verdadero historiador se propone hacer? El verdadero historiador quiere saber y comprender y sentir y volver a vivir el pasado, o más bien unos cuantos trozos escogidos del pasado. Lo volverá a vivir de un modo muy imperfecto en comparación con las personas que en realidad lo pasaron, pero en cambio hay algo que él puede hacer y que a la gente

[2] Cf. Rutherford, *A Chapter in the History of Annotation,* pp. 10 ss., e Isócrates, V, 10.

de la época no le fue dado nunca. El historiador puede ver aquel determinado trozo de vida en su nexo histórico y de esta manera comparar y juzgar y comprender. Puede ver los triunfos reducidos a cenizas, los heroísmos desesperados que parecían locura en aquellos momentos y que dieron sus frutos luego, las confiadas teorías que resultaron ser un simple andar a tientas tratando de obtener algún resultado que hubiera escandalizado a los teóricos.

Lo que vulgarmente llamamos historia no es en su mayor parte más que un andamio para llegar a aquella "iluminación del alma" de que hablaba Lord Acton. Claro está que el campo del historiador llega mucho más allá de la simple literatura. Un buen arqueólogo, para poner un ejemplo, estudiará cimientos de edificios y una gran cantidad de vasijas rotas, y a base de ellos hará buena historia. El arqueólogo hará ver cómo debieron de ser los edificios enteros y para qué servían, y por qué las vasijas tenían aquella forma y no otra. Incluso sabrá mucho acerca del modo en que pasaban el tiempo los habitantes de las casas. Piénsese en cuánto sabemos ya, a base casi exclusivamente de restos arqueológicos, sobre la Creta minoica y, principalmente gracias a tales restos, sobre el antiguo Egipto y sobre Asiria. Lo hecho en la labor de redescubrimiento y recreación de aquellas remotas sociedades no sólo es prodigioso en su habilidad y resultados, sino que logra el fin que se proponía. Excita nuestra imaginación y nos informa sobre lo que queremos saber. Sin embargo, repárese por un momento en la medida en que falla.

Falla justamente donde fallan nuestros conocimientos del pasado de las naciones salvajes, donde —cosa curiosa— falla una gran parte de nuestro conocimiento de la Edad Media. Sabemos cómo iban vestidas las gentes, cuándo y dónde y por qué combatieron unas contra otras, cómo eran sus armas y quién venció. Con todo, lo que realmente queremos saber no nos lo dicen, porque en un caso no han dejado literatura en absoluto y en el otro es relativamente escaso el acervo de literatura que se expresa a sí misma.

"Un buen libro es", dicho con la famosa frase de Milton, "la inestimable linfa vital de un espíritu superior recogida cuidadosamente y embalsamada para que le sobreviva". El buen libro conserva el verdadero pensamiento y sentir de tal espíritu, y un buen *grammatikos* sabe recrear aquel pensamiento y aquel sentir para volver a vivirlos. (Claro está que no perfectamente; no para vivirlos exactamente como

una vez fueron vividos, pero, de todo modos, para revivirlos.) Pues bien, si uno es historiador y al estudiar una época pasada quiere penetrar realmente en ella con la imaginación, no hay ninguna manera en que pueda obrarse tal milagro tan bien y tan eficazmente como adentrándose en su literatura. *Ceteris paribus,* la literatura nos dice incluso más que el arte, aunque no cabe duda de que a continuación viene éste. La única condición es que sea literatura libre y expresiva. Hay muchas sociedades que, si bien produjeron libros de alguna especie —a veces incluso muy extensos—, no consiguieren expresarse de verdad en *grammata,* así como otras, aunque dejaron monumentos y obras de arte de alguna especie, nunca consiguieron expresarse de ese modo. Pero ocurre que los griegos y los romanos lo consiguieron admirablemente de ambas maneras e inspiraron a sus sucesores a hacer otro tanto.

Volvamos, por ejemplo, a Demóstenes para examinar su política. Fue manifiestamente un fracaso. Para él representó el destierro y el suicidio; para Grecia significó guerras constantes por parte de varios pequeños Estados, atentos a muchos y distintos intereses, a veces antagónicos, contra una gran monarquía militar que pudo conquistarlos a todos poco a poco y que por ser relativamente incivilizada no tenía especial interés en hacer nada que no fuera conquistar a la gente. Muchas personas, entonces y ahora, han considerado no poco estúpido a Demóstenes por crear tantas dificultades en vez de capitular ante Filipo en las mejores condiciones que pudiera conseguir; y su única defensa real, en la que creyó hasta la muerte y que los atenienses todavía mantenían cuando los había conducido al más completo desastre, era, dicho grosso modo, que era mejor luchar y ser aplastado que permitir que una civilización superior fuera desbordada y destruida por otra inferior. Ahora bien, ¿cómo vamos a saber qué era aquella civilización superior? ¿Leyendo diccionarios de antigüedades o manuales de historia? No; así no lo conseguiremos nunca. Lo conseguiremos leyendo la *Orestíada* y las *Troyanas* y el *Edipo* y a Tucídides y Platón e incluso al propio Demóstenes. Considérense las *Filípicas* y las *Olintíacas* o el discurso *Sobre la corona,* y preguntémonos cuántas veces en la historia del mundo ha sido posible dirigir la palabra a una reunión concurrida al aire libre de ciudadanos corrientes pronunciando largos discursos tan desprovistos de retórica ostentosa o de latiguillos cómicos, tan repletos de argumen-

tación política sostenida y rigurosa, tan desprovistos de falso sentimentalismo o de ampulosidad, y —cabría añadir— tan constantemente enderezados a temas elevados. ¿Podrían ustedes hacerlo ahora? Quizá sí en el Parlamento, pero seguro que no en una reunión al aire libre. No somos lo bastante civilizados ni serios para tal cosa.

Pero dicho sea todo esto de paso. Lo que principalmente quería afirmar es que, si se quiere entender la civilización griega, se puede conseguir con la lectura. Si se quiere ver qué era ser griego, léanse los libros que nos dejaron, y léanse con la imaginación alerta. Huelga decir que no se podrá conseguir por completo, pero sí lo bastante para obtener una experiencia extraordinariamente rica y vivificante. Huelga decir que hay que tratar de asimilar también su arte, de asimilar todo lo que se pueda encontrar de la obra y la expresión de la Grecia libre en los dominios de lo que ellos llamaban τὸ καλόν. Τὸ καλόν es aquello que a uno le gusta por sí mismo y que de un modo natural busca en cuanto se encuentra libre de la tenaza de la ἀνάγκη, y, por tanto. cultivándolo es como mejor se expresa un hombre.

Ya se ve a qué conclusión nos va llevando el tema. Concediendo que es cuestión de mucho momento para nosotros conocer la gran civilización de que somos hijos y sucesores; que lograr ese conocimiento es labor de un historiador; que el conocimiento o saber que queremos adquirir es pura y simplemente historia, la argumentación nos hace ver que tal historia, si ha de alcanzar o aproximarse a su meta, ha de recurrir a la erudición en el sentido lingüístico e imaginativo del término. De todos los instrumentos, la erudición es el que más hondo llega si realmente se quiere que la historia antigua constituya un todo inteligible. La tarea que se nos plantea como historiadores es saber qué era la vida en Atenas. Y como mejor lo sabremos es reviviendo las partes más grandes, elevadas y características de ella. No se deje el lector convencer de que las cuestiones de filología y de estilo y gramática son cosas pueriles de las que dejamos cuando salimos de la escuela; de que sólo las inscripciones y las excavaciones y la investigación arqueológica son realmente "científicas" y dignas de estudio serio. Si se leen las *Cartas* de Cicerón, no se querrá saber simplemente los hechos y las fechas y las intrigas en torno al asesinato de César. Se querrá saber cómo era Cicerón, cómo eran varios de sus corresponsales y contemporáneos; y muchas veces, el conocimiento que de ellos se tenga dependerá del giro jocoso o amable de

una frase e incluso, si se trata de poetas, de la revelación de sí mismo que conlleva alguna metáfora impetuosa o algún ritmo delicado. ¡Cuánto no se aprende de los defectos y virtudes de la sociedad romana en la primera docena de versos de Propercio o en el adiós de Catulo a su hermano! En eso es en lo que estriba el valor de la composición. Claro es que se ha rendido un culto excesivo a la composición griega y latina en Oxford y Cambridge y en las grandes "public schools" de las que tanto solían depender; pero la composición tiene su importancia para la historia. Se ha dicho que el que sabe escribir bien en griego ha entrado más íntimamente en el espíritu de un ateniense del siglo v que más de uno que haya leído tomos y más tomos del Pauly Wissowa, y al pensar en mis estudios me pregunto a veces si la disciplina más educadora, la que más forma el espíritu, que me hayan enseñado alguna vez no fue la composición en prosa griega. Aquella enseñanza hacía ir más allá de la palabra hasta llegar al pensamiento del que era expresión, enseñando a liberarse del imperio de las ambigüedades y de los reclamos.

En un momento anterior de esta conferencia tomé un pasaje del final de la primera *Geórgica* como ejemplo de poesía cargada de historia, poesía que no revela su secreto hasta que la ponemos en su perspectiva histórica. Pero permítaseme que vaya más allá. ¿Qué se diría del largo pasaje dedicado a Orfeo y a Eurídice al final de la cuarta *Geórgica?* Como poesía pura quizá sea la cosa más hermosa que Virgilio escribió. En cierto sentido me tienta llamarla uno de los logros más exquisitos en la técnica del verso delicado que el mundo haya visto jamás. Ahora bien, ¿sirve de algo al historiador? Se trata de un simple idilio mitológico sobre cosas que nunca hicieron personas que probablemente nunca existieron, sin referencia alguna al hecho histórico desde el principio hasta el final. Tomando este pasaje como piedra de toque, un estudioso de la literatura —un "simple filólogo", como se le llama— se esforzará en dominarlo a fondo y en gozarlo apreciando sus especiales bellezas de ritmo y lenguaje y las innumerables asociaciones que irradian de cada uno de sus versos, como reverberando una y otra vez antes de extinguirse. "Todo eso está muy bien", podrá decir el lector; "sacará de él todo el goce y la inspiración que se quiera, pero eso no le hará ser mejor historiador. Un simple relato imaginativo de algo que nunca ocurrió ni hubiera podido ocurrir no es historia." Tratemos de contestar a tal objeción.

"No para recargar la memoria, sino para constante iluminación del alma." Recordando estas palabras, preguntémonos: ¿no fue un gran acontecimiento histórico el poema en que se narra dicho idilio? Cuando el general Wolfe dijo que preferiría haber escrito la *Elegy in a Country Churchyard* de Gray a haber tomado Quebec estaba expresando un juicio que podrá ser o no ser acertado, pero que sin duda no es absurdo. Lo que en la historia estudiamos es el levantarse de la especie humana, la elevación de la vida humana. Claro está que ese levantarse no es un proceso continuo, y la frase de que me he servido quizá sea sumamente insuficiente e inexacta; pero si hay algún sentido en la larga crónica de la vida del hombre sobre la tierra, si no es simplemente, en la satírica frase del malogrado Lord Balfour, "un episodio breve y desprestigioso en el historial de uno de los planetas menores", entonces ha de ser un proceso con un sentido, un relato con argumento y, en términos generales, parece que es un esfuerzo constantemente repetido por mejorar o ennoblecer la vida. Pues bien, de ser así, la composición de la *Elegía* de Gray muy bien puede ser un acontecimiento más importante que la toma de Quebec. Un poema grande es un trozo de vida noble —esto es, de experiencia elevada, intensa y hermosa—, y una fuente de vida noble después, para cuantos lo lean. Es un gran logro. Y un historiador podrá decir: "Aquí, por primera vez, en sus siglos y milenios de lucha o esfuerzo, el espíritu del hombre alcanzó tal o cual altura..."; y claro está que no puede decir tal cosa a conciencia a menos que entienda la obra lograda misma..., o sea, a menos que sienta el poema.

Tomemos otro exponente más patente de vida noble. Se recordará la tradición, verdadera o falsa, según la cual el espectáculo romano de las luchas de gladiadores acabó por suprimirse, después de muchas protestas, cuando el monje Telémaco se precipitó en el circo y se hizo matar tratando de impedir la carnicería. Una historia análoga se contaba de dos filósofos de la escuela cínica. Es indudable que la mayor parte de la gente todavía disfrutaba con el deporte de ver a semejantes suyos hacerse pedazos unos a otros; en cambio, algunos hombres lo detestaban de tal manera que dieron la vida por impedirlo. No cabe duda de que el mundo dio un paso adelante cuando se hizo tal cosa. Fue un hecho de importancia histórica mayor

que no pocos acontecimientos que ocupan diez veces más de espacio en nuestras historias.

Pero ahora observemos una diferencia entre estos dos exponentes de vida noble. Se puede sentir un estremecimiento de admiración ante la heroica hazaña de Telémaco y éste puede hacerle a uno más valeroso y más fuerte. Sin embargo, no es posible revivirla, no nos es dado compartir aquella experiencia. No obstante, cuando con imaginación verdaderamente alerta se lee el *Orfeo y Eurídice,* se puede compartir realmente una experiencia con Augusto y Mecenas y todos los demás, una experiencia que es muy íntima y característica. Desde luego, no hay dos personas a las que la lectura de un mismo poema les procure plena y exactamente la misma experiencia; sin duda que no. Pero una gran parte de tal experiencia es igual. En la gran literatura, cuando los *grammata* muertos cobran vida y hablan, se pueden volver a captar los grandes momentos del pasado. Sin literatura es o muy difícil o imposible. Nos gustaría saber qué sintió César al enterarse del asesinato de Pompeyo frente a la costa, qué sentía Bruto cuando se resolvió al *praeclarum facinus,* qué sentía la multitud cuando Antonio la arengaba junto al cadáver de César. No es posible tal cosa si no es por una hazaña de adivinación imaginativa. Sin embargo, se puede sentir exactamente como sentían distintos romanos contemporáneos al escuchar a leer el idilio virgiliano sobre Orfeo. Al menos la mejor parte de nuestra experiencia no es muy distinta de la de un romano que hubiera escuchado la lectura de pasajes de Virgilio y se alejara luego, lleno el espíritu de las últimas cadencias, que aún le resonaban en los oídos:

Eurydicen vox ipsa et frigida lingua,
Heu miseram Eurydicen, anima fugiente vocabat,
Eurydicen toto referebant flumine ripae.

Los documentos históricos pueden informarnos sobre cosas que sucedieron hace mucho tiempo, pero las grandes obras de arte o de poesía y, diría yo, las grandes obras de filosofía son ellas mismas las cosas que sucedieron. El ejemplo que he puesto lo he tomado de una obra de pura literatura, pero mi razonamiento tiene una aplicación mucho más amplia. Nuestros documentos, nuestra capacidad de expresión, nuestro sentido de los valores espirituales son todos de una miserable imperfección; pero a veces, aquí y allá, durante su

larga peregrinación, el Espíritu del Hombre ha podido decirle a un determinado momento de la vida: *Verweile doch, Du bist so schön.* Mediante el estudio de las Letras Humanas como mediante el estudio del Arte en todas sus formas revivimos aquellos momentos, no los dejamos que desaparezcan, los comprendemos e interpretamos y así coadyuvamos a esa gran aventura espiritual de la humanidad que llamamos Civilización.